

钱穆学术思想评传

汪学群 著

二十世纪中国著名学者传记丛书

戴逸 主编

北京图书馆出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

0100825

K207.8
6

戴逸 主编

二十世纪中国著名学者传记丛书

钱穆学术思想评传

汪学群 著

北京图書館出版社

201008257

图书在版编目(CIP)数据

钱穆学术思想评传/汪学群著.-北京:北京图书馆出版社,1998.10
（二十世纪中国著名学者传记丛书/戴 逸主编）
ISBN 7-5013-1497-7

Ⅰ.钱… Ⅱ.汪… Ⅲ.钱穆-评传 Ⅳ.B26

中国版本图书馆 CIP 数据核字(98)第 12055 号

二十世纪中国著名学者传记丛书

书名 钱穆学术思想评传

Qian Mu Xueshu Sixiang Pingzhuan

著者 汪学群 著

出版
发行 北京图书馆出版社(原书目文献出版社)
（100034 北京西城区文津街 7 号）

经销 新华书店

印刷 首都师范大学印刷厂

开本 850×1168(毫米) 1/32

印张 10.125

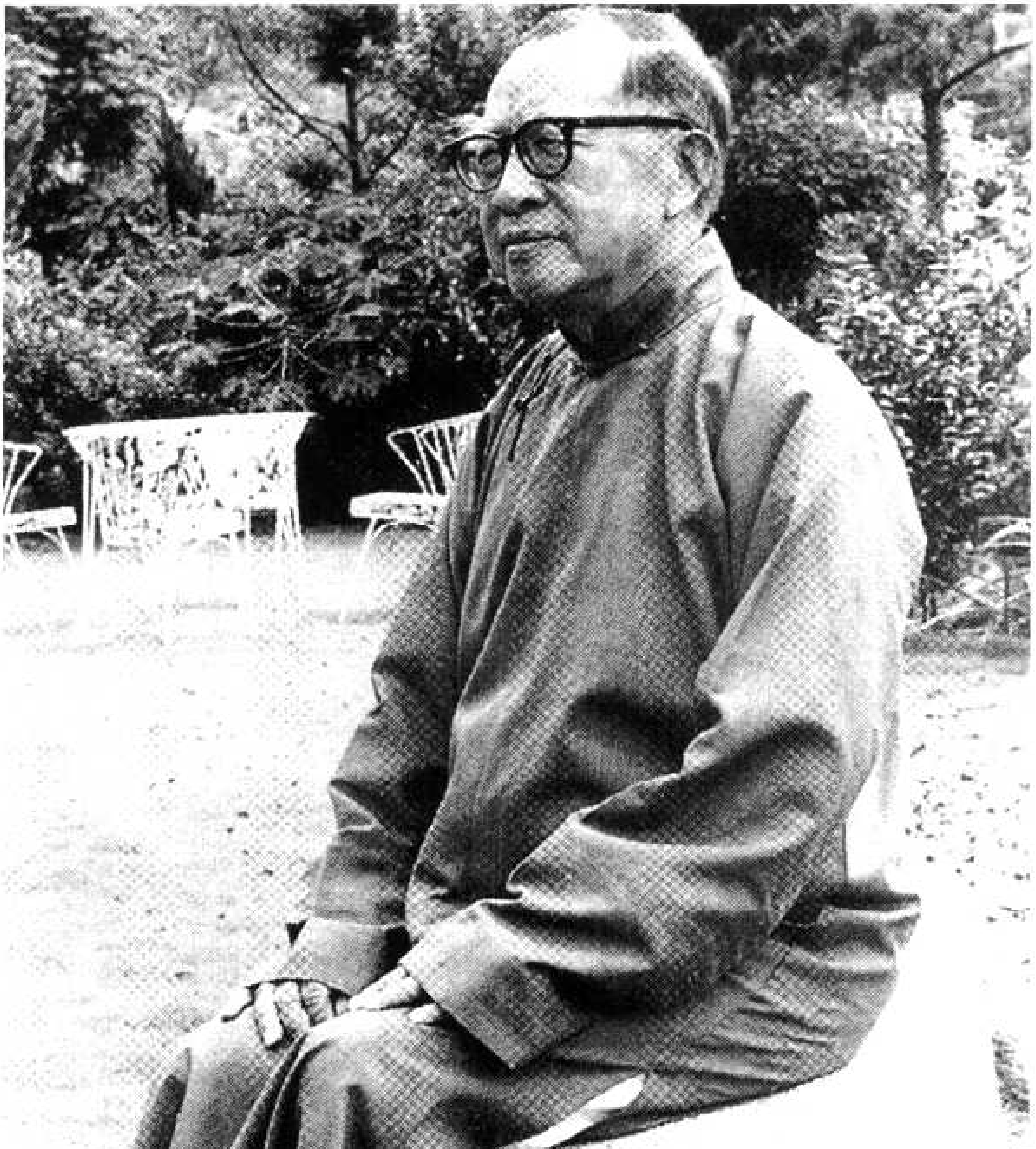
字数 238 （千字）

版次 1998 年 8 月第 1 版 1998 年 8 月第 1 次印刷

印数 1—3000

书号 ISBN 7-5013-1497-7/K·267

定价 20.00 元



钱 穆 先 生
(1895 - 1990)

二十世纪中国学术概论

（代序言）

戴　逸

回顾20世纪中国学术的发展历程，应该说：这是一个丰收的世纪、创新的世纪、辉煌的世纪。一百年间，名家辈出，群星灿烂，成果丰硕，推陈出新。中国传统的学术发生蜕变，西方学术大量引入中国，在中西方学术的交流、撞击、融合中，20世纪的中国学术文化诞育，并迅速地茁壮成长。一百年内，各个学术领域均有新的突破和重大进展，构建了完整的中国近现代学术文化体系。回顾和总结20世纪的学术发展，明辨其是非得失，是一桩很有意义的工作，是为了推进21世纪的学术，进一步建构中国社会主义学术文化必不可少的重要步骤。

中国传统的学术文化，历史悠久，源远流长，有着璀灿的成果和丰厚的积累。它长期以来哺育了中华儿女、塑造了中华民族的性格与精神，在世界学术文化史上具有重要地位。但从19世纪中叶以来，帝国主义侵略中国，也带来了西方的学术文化。西学东渐，经历了几个阶段，先是器物文明的传播，其后是制度文明、精神文明的传播，直到马克思主义传入中国。西方的学术文化，涵盖广阔，影响深远，进入中国后生根、开花、结果。它改变了中国学术思想界以至全社会的发展方向和前进步伐，中国从传统的封建社会跨进近代社会。其间，中学和西学、旧学和新学、传统学术和近代学术发生了激烈斗争和逐步融合。中国20世纪之学术即在这一斗争和融合的再创造过程中呱呱堕地。

中国近现代学术肇始于严复翻译西方的学术名著，19世纪末，他翻译了赫胥黎的《天演论》，向中国人介绍了进化学说，使中

国学术界的观念发生了革命性的变化。此后，他又陆续翻译亚当·斯密的《原富》，穆勒的《群己权界论》，甄克思的《社会通诠》，斯宾塞的《群学肄言》，孟德斯鸠的《法意》，穆勒的《穆勒名学》，耶方斯的《名学浅说》，这些都是中国传统学术界罕有研究、著述的领域，中国近代的经济学、政治学、法学、社会学、逻辑学得以借鉴，因之萌生。

1901 年，梁启超发表《中国史叙论》，说明近代历史学与传统历史学之区别："自世界学术日进，故近世史家之本分，与前者史家有异。前者史家不过记载事实，近世史家必说其事实之关系，与其原因结果。前者史家不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之事，虽名为史，实不过一人一家之谱牒，近世史家必探察人间全体之运动进步，即国民全部之经历，及其相互之关系。"他大声疾呼，历史学必须冲破传统，发生革命性的变化，并认为这是有关国家兴亡的大事。他说："史界革命不起，则吾国遂不可救，悠悠万事，唯此为大。"此时，夏曾佑编写《最新中学中国历史教科书》是我国第一部用章节体写作的具有近代色彩的中国通史。其他学科也在 20 世纪之初相继跨入近代时期，1910 年沈家本创办的法学会和《法学会杂志》可说是近代法学的萌芽；王国维、罗振玉研究殷墟出土的甲骨可说是近代考古学的滥觞；章太炎研究印度哲学、王国维研究叔本华，开近代中国人研究外国哲学的先河；五四时代，陈独秀、胡适鼓吹文学革命，中国近现代文学得以诞生，胡适写作《中国哲学史大纲》，第一次用西方观点对中国古代思想进行分析研究。至于自然科学，19 世纪后期已由李善兰、徐寿、华蘅芳等翻译了许多著作，作了大量准备。1915 年，留美的中国留学生成立中国科学社并创办《科学杂志》，中国近代的自然科学研究也逐步展开。

20 世纪的中国学术是先进知识界为了挽救国家危亡，向西方寻找救国真理的产物。西方的各派学说，众多著作，像打开闸门的洪水一样，冲进中国。中国学者站在自己的基地上进行选择、甄别、

吸收，创造适应于自己时代的学术文化。学者们，作为中国人，生于斯，长于斯，在中国接受教育，必定会受中国传统文化的深刻影响。20世纪的第一代学者，从旧时代过来，大都精通中国的传统文化。五四时代激烈的反传统文化的战士们，如陈独秀、李大钊、鲁迅、胡适、钱玄同、吴虞等，他们为了完成除旧创新的历史使命，竭力反对旧传统，要与旧传统决裂，但实际上旧传统已渗进他们的血液里，他们不可能完全斩断传统。真像他们自己所说：他们是从旧营垒中冲杀出来，进行了反戈一击。即使像陈序经那样的"全盘西化论"者，也不可能摆脱旧传统。只要你是中国人，曾受中国文化的教育，就不能完全摆脱中国学术文化的影响，"今日之我"不可能全盘反对和完全丢弃"昨日之我"。

同样，20世纪的中国学者，不管他的思想多么保守、顽固，也不可能完全反对西方的学术文化。西方学术文化的先进性、优越性日益明显，人们不能不在一定程度上接受它，全盘反对和摒弃西方学术文化的人也是没有的。近代生活中的衣、食、住、行大多受西方的影响，西服革履、西装大菜、洋房高楼、汽车飞机，西方文明，无处不在，哪个人的生活能离开这些？茅盾在《子夜》中写的吴老太爷头脑冬烘，顽固不化，但从乡下来到了上海，口诵《太上感应篇》，居住的却是洋房，出门更非坐汽车不可。拖着辫子，倡导复古的辜鸿铭其实是受过西方完备高等教育的一位大学者。20世纪的重大特点是中西文化从斗争走向融合，人们都在亦中亦西、非中非西、中西合璧的文化氛围中成长。

两种异质文化的斗争和融合不会在短时间内结束。历史上，佛教文化传入中国，经历了汉魏两晋南北朝唐宋，儒佛之间发生激烈斗争和相互排拒，才逐渐地融合，产生了儒学化的佛学——禅宗，和佛学化的儒学——理学。明清之际，耶稣会士将西方文化带来中国，虽有徐光启、李之藻甚至顺治帝、康熙帝等上层人物的扶植，也遇到儒学的顽强抵抗，经一、二百年之久而烟消云散，并未能生根、

开花、结果。可见异质文化之间的融合，尤其是要从融合中诞生出新的学术文化，是一个长期、缓慢而艰难的过程。

鸦片战争后西方文化在中国传播，这是历史上异质文化第三次进入中国，其声势之大，影响之远，大大超过了以前的两次。由于西方学术文化的先进性，使中国传统文化相形见绌，在上个世纪末，中学和西学的两军对战中，中学已阵脚大乱，败下阵来。必需吸取西学之长，"以洋为师"在中国学术文化的基地上重新创造，才能重建中国的学术文化。正是在这一历史背景下，经过中国学人们不懈的努力，20世纪的中国学术得以孕育成形，脱颖而出，并显示了崭新的面目和蓬勃的生命力。

20世纪的中国学术文化，大体上说，有以下特点：

一、以进化学说和唯物史观为指导思想。中国传统学术赞美上古时代的制度和人物，颂先圣而薄后王，把尧舜禹汤文武周公孔子视为道统所在，后世丢失了古代道统，故而欺凌争斗，社会日益退步。19世纪末，严复翻译《天演论》，社会进化的原理风靡全国，完全改变了陈腐观念，中国人懂得了用进化史观来观察和研究人类社会，得出了与古人全然不同的结论。这样，20世纪的学术文化抛弃了传统观念，树立起近代新观念。五四运动前后，马克思主义传入中国，先进的知识分子掌握了科学的唯物史观，进一步了解生产力与生产关系，经济基础与上层建筑，社会发展的客观规律与主观能动作用等等，把学术文化的研究置于唯物史观和科学方法的指导之下。20世纪中国的学术文化有了长足的发展。20世纪的中国学人全都信从进化原理。而在1949年后，马克思主义唯物史观占有主导地位，在它的哺育下，诞育和成长了大批学者。

二、形成了新的知识分类体系。中国传统学术，分成经、史、子、集，并不严格地建立在学科分类的基础之上，其中经学特别重要，凌驾于上，且涵盖一切。《易经》中包括数学、哲学、自然科学；《书经》中包括政治学、历史学、地理学；《诗经》中包括文学、艺术、自然

科学;《礼记》中包括政治学、伦理学、教育学;《春秋》中包括历史学、政治学。许多学科尚在幼年萌芽状态,尚未从笼统的经学中分化独立出来,学科之间的界线极为模糊。20世纪的中国学术文化茁壮成长、规模齐备,形成了新的知识分类体系。自然科学移植了西方几百年积累的学术成果,独立为一大学科。其中分门别类,学支林立,建立了数、理、化、生、农、工、医等大学科,门类繁多、内容充实,洋洋大观,达到了较高水平,且有裨于国计民生。而人文和社会科学中,文史哲分离,形成各自的专业,经济学、法学、教育学、社会学、新闻学、政治学、心理学等新学科,纷纷诞生独立。由于20世纪人类社会的飞速进步,人们对自然、社会、人类自身的认识更加深入,知识量、信息量巨大增长,学术文化的内容日益充实,范围日益扩展,完全突破了传统的经、史、子、集的旧框架,形成了近现代社会科学与自然科学的新的学科分类体系。

三、理性方法的运用。传统学术研究的方法不够精密、逻辑不够严谨,推理判断带有一定程度的主观色彩。治学中带有直观感悟,冥心静思,自省修养等等。某些非理性的方法,如形象的、感悟的、信仰的、揣测的、情绪的方法,只要能表达研究对象或真实、或虚幻的状态,就能形成某种学术性的知识,如古代的瀛海九州说,天人感应说,明心见性说。20世纪的中国学术引进西方的研究方法,运用归纳和演绎,重视证据,"无征不信"、"孤证不立",摒弃主观成见,抱着冷静、客观的态度,以理性方法对确定的对象进行具体、准确的认知活动。在自然科学中运用显微镜、望远镜、以及其它科学仪器和实验手段,在社会科学中则着重调查研究的方法,获取第一手的实际材料。20世纪的学术文化追求的是精确而具体地把握现实世界的丰富多样性,进而认识其本质和规律。近现代学术崇尚的是理性精神而非感悟、信仰或权威。

四、高扬爱国主义精神。中国进入20世纪,帝国主义的侵略更加凶狠,封建军阀和国民党政府的压迫更加残酷,内忧外患,民不

聊生。20世纪的中国学者们目睹山河破碎，人民苦难，抱着无限的同情，唤起自己的责任感，慷慨以拯救天下为己任，在各个学术领域中苦心探索，矢志钻研，目的就是为了救国。20世纪的中国学术是在风雨如磐的苦难岁月中诞生发育的。反对帝国主义侵略、反对封建主义压迫，使国家富强，人民幸福是20世纪学者们共同的强烈愿望。搞自然科学的希望科学救国，搞经济学的希望实业救国，搞教育学的希望教育救国，搞政治学的希望国家繁荣昌盛，搞哲学的希望振兴民族精神，搞历史学的希望以历史经验教育和唤起民众，搞文学的塑造了众多威武不屈的民族英雄的光辉形象。20世纪的中国学术文化伴随中国的苦难而产生，它推动国家的前进、呼唤民族的奋起、激励大众的斗争，因此，爱国主义渗透其中，成为它主要的精神支持。20世纪的中国学术高扬着爱国主义的旗帜。

此文原为《二十世纪中华学案》序言；现作本书代序，并加标题。

导 言

钱穆原名恩鑅，字宾四，民元(1912)易名为穆。生于清光绪二十一年六月初九(1895年7月30日)，卒于1990年8月30日。他是我国现代著名的史学家、思想家、教育家。他以其渊博的学识，建立独特的文化史学体系，在二十世纪的史学中占有重要的一席。

钱穆一生勤勉，淹通四部，著述丰厚，对传统文化诸领域都有研究，但主要归于史学。其史学包括历史(主要指通史、史学理论、史学方法等)、学术思想、文化，他在这三大领域都做出了贡献。

学术思想是钱穆学术的重心，即治学的主线。在诸子学、经学、玄学、佛学、理学、清代学术等方面都有创新。

于诸子学，他从先秦学术思想史出发揭示了诸子学的基本精神，即平民阶级之觉醒，并以儒墨两家为轴心疏理诸子，建立了诸子互动的学术系统。对于老子其人其书，经考证老子为三人，而混三为一自《史记》始。至于《老子》，则从其书中的理论推测书的时代背景，从先秦思想发展线索，以及语言文字等角度，证明其书为战国晚期作品。又以史家的眼光从动态角度把握诸子统一，认为诸子统一虽然始于先秦，但完成在秦汉之际，表现为一个过程，以《易传》、《中庸》为代表的秦汉儒家起了主要作用。

钱穆治经学同治诸子学一样，从史学立场出发，泯合了今文经与古文经的门户之见。注重经学的渊源，强调儒家典籍在先秦不称经，经学产生于汉代，“六经”也为汉儒所为，还孔子与“六经”历史的原貌，其深意在破今古文门户之见。他把经学发展分为两汉、魏晋南北朝、隋唐、宋元明、清五个时期，并对经学在不同时期特点进行研究，勾勒出经学发展的辙迹。他把人文主义、注重历史、天人合

一、通经致用及教育等概括为经学精神，并本着这种精神，阐述了考据与义理二者不可偏废的经学方法。《易》学与《四书》学也是他经学研究的重要组成部分，他以考据与义理相结合，独创一套《易》学、《四书》诠释的新体例。另外，揭示《四书》之间的内在联系，描述其义理的演进过程，突出《四书》在经学史上的地位。

钱穆于玄学、佛学也不乏特色。他揭示玄学的精神为“个人自我之觉醒”，主要研究了王弼、何晏、嵇康、阮籍、向秀、郭象这三家六宗的思想，并由此追述了玄学的渊源、发展、流变。他对佛学，并非一概加以拒斥，对佛籍、佛教在中国的传入与传播，以及发展与流变，都进行详细考证，指出佛学在中国传播与发展的历程，实际上是不断中国化的过程，突出中国文化的包容意识与较强的生命力。

钱穆也非常推崇理学，称理学为“大我之寻证”。认为宋明儒是平民儒，无论在师道、学术，还是在治平方面大有返回先秦儒的风格。正如先秦儒融合诸子百家，扩大儒学一样，宋明理学的最大贡献在于以儒学为主干融合佛老，形成一代新儒学。基于这一总体认识，他从史学角度贯通理学，揭示理学发展的渊源、发展与流变，泯合了所谓程朱理学与陆王心学的绝对对立。对朱熹学术思想的研究则是理学的重心。他把朱熹与孔子并举，突出了朱熹在孔子以下中国学术思想史上的地位，接着分别从学术、思想、治学方法等方面具体研究朱熹，揭示了朱熹作为一代通儒，以及百科全书式的人物的特征，体现了从朱子原书治朱子的精神。钱穆还对王阳明学术进行探讨，肯定王阳明思想的价值就在于他能以一种全新的方式解决宋代理学所留下来的问题，如朱陆的对立、儒佛的抵牾，在他那里基本得到解决。

清代学术思想是钱穆治学术思想史创获颇多的领域。他称清学为“民族精神之发扬”与“物质科学之认识”。他对清代学术的研究集中在其学术的渊源，以及学术思想自身的发展与流变上。他把

清学溯源于宋明学术，尤其是明季的东林学派，强调清学与宋学的联系，反对那种仅仅以汉学来论清代学术的观点。于清初，他认为明末诸遗老虽然身处乱世之秋，但上承明绪，在经史子集，政事治平等方面都做出了突出贡献，开辟学术思想史上的一片新天地。清中叶由于政治箝制等原因，学术向考据、训诂方向发展，虽然在整理、编纂古籍上有所贡献，但经世精神却消失。他尤其批判清代汉学的门户之争，先是古文经与今文经分裂，后是今文经内部分裂，经学走上穷途末路，这时诸子学复兴，开启了晚清学术发展的新气象。

钱穆对学术思想史的研究就总体而言，反对用西学剪裁中国传统学术，注重从本民族文化中阐发其学术。由于有坚实的学问工夫和深厚的基础，敢于反对潮流和陈说，提出石破天惊的见解和观点。他破除了经、史、子、集分割的看法，破除了考据、义理、辞章裂解的做法，破除了今文经学与古文经学、汉学与宋学的长期争论与对立，破除了程朱理学和陆王心学的门户之见，破除宇宙观与人生论的分离，直接中国文化的大本大源。他注重学术与制度、典章等项目的结合，他也重视学术史与思想史的结合，治思想史是以学术史为根基的，治学术史也以发掘其思想为指归，把学术史的博大与思想史的精深统一起来。使传统学术的研究在当代有了一个新发展。

钱穆是渊博的史学大师，可以说他的全部著作都是历史著作。他综合、创造性地发挥传统史学思想，建立自己独特的史学理论及方法。在理论上，他吸取传统史学的同时，也注重消化西方史学，主张史心与史识、智慧与功力相结合，突出人在史学中的地位，把历史看成活的历史，他的历史观是生命哲学的历史观。在方法上，他治史力求共殊相别，变常互通，以求尺度准确，重视历史的民族性、个性，内外兼修，通专互涵，以求主客统一。他治史涉及广泛，如通史、部门史、文化史，注重渊源流变，把典章制度、民族融和、学术递

嬗有机地结合起来。

文化是钱穆史学的归宿，他的史学实际上是文化史学。他多次指出，历史是形式，文化则是内容，研究历史实质上是研究历史背后的文化。于文化，他建立了以人文主义为特征的文化学理论，认为，人是文化的中心，把人生、人类生活当成文化的本质，并对文化的结构、要素进行研究，强调它们之间的互动性，提出了一套研究文化的方法。他倡导对中华民族历史文化传统满怀“温情与敬意”的态度，反对偏颇的民族虚无主义。他也重视中西文化比较，揭示中国文化的精神，对于未来的文化，他主张集异建同，未来世界的文化是多元共处，反对西方中心论。他的这种在不忘本民族文化基础上，主张不同文化共融的思想，在当代文化建设中愈来愈具有现实意义。

严耕望在评述钱穆学术成就时指出：“近六十年来，中国史坛甚为兴盛，名家大师辈出。论根柢深厚，著作宏富，不只先生一人；但先生才气磅礴，识力深透，文笔劲悍，几无伦比。直到晚年，后辈学人从先生问学，仍常感到先生思如泉涌，能随时提出新观点；退而思之，大多实有理据，并非恣意想像之说。惟先生天分太高，所提论点，往往如天马行空，读者未必人人都能理解，都能接受。但先生任何论点，多富启发性，好学深思者，读先生书，不论能否接受，皆能获得一些启示，激发读者别开蹊径，不致执著，拘守成说，不能发挥。此为先生著作除了建立本身论点之外，对于史学教育之另一项贡献，殊为难能！”① 又“穆自民国二十年代，骤跃居史坛前列，声誉日隆，于同辈中年龄最少，而年寿最永，其谢世亦标识同辈史坛落幕。民国以来，史家述作甚丰，穆著述尤富，遍涉中国文史哲艺，诸多别识，今后学人含英吐华，必将有更深远之影响。”②

---

① 严耕望《钱穆宾四先生与我》，台湾商务印书馆 1992 年版，第 36 页。
② 严耕望《钱穆传》，台湾《国史馆馆刊》1994 年，第 17 期，第 208 页。

目　录

二十世纪中国学术概论（代序言） …………………………… **戴　逸**
导　言 …………………………………………………………（1）
第一章　学术交往与思想渊源及著作 …………………………（1）
　一　生平与交往 ……………………………………………（1）
　二　思想渊源 ………………………………………………（23）
　三　主要学术著作 …………………………………………（30）
第二章　先秦诸子学研究 ……………………………………（41）
　一　泛论诸子 ………………………………………………（41）
　二　儒家与墨家研究 ………………………………………（51）
　三　道家研究 ………………………………………………（60）
　四　诸子的统一 ……………………………………………（70）
第三章　两汉经学与经学研究 ………………………………（78）
　一　经学今古文问题 ………………………………………（78）
　二　经学的渊源 ……………………………………………（90）
　三　经学的发展与精神 ……………………………………（97）
　四　《易》与四书的研究 …………………………………（103）
第四章　魏晋隋唐玄学佛学研究 ……………………………（114）
　一　玄学的产生与流派 ……………………………………（114）
　二　佛教的传入及中国化 …………………………………（121）
第五章　宋明理学研究 ………………………………………（129）
　一　理学的渊源与发展 ……………………………………（129）
　二　北宋五子研究 …………………………………………（136）
　三　朱子学研究 ……………………………………………（143）

DQ34/25-08

四　阳明学研究……………………………………………………（160）
第六章　清代学术史研究（上）………………………………（168）
一　清代学术思想的渊源与分期……………………………（168）
二　明末诸遗老的学术………………………………………（184）
第七章　清代学术史研究（下）………………………………（204）
一　顺康雍时期的学术………………………………………（204）
二　乾嘉时期的学术…………………………………………（213）
三　道咸同光时期的学术……………………………………（232）
第八章　历史研究………………………………………………（242）
一　史学理论…………………………………………………（242）
二　史学的研究领域…………………………………………（247）
三　史学研究的方法论………………………………………（258）
第九章　文化与文化比较研究…………………………………（266）
一　文化学的理论……………………………………………（266）
二　中国文化史论……………………………………………（274）
三　中国文化的精神…………………………………………（280）
四　中西文化比较……………………………………………（288）
结束语……………………………………………………………（300）
附　录……………………………………………………………（305）
钱穆著述年表…………………………………………………（305）
研究钱穆的重要论著…………………………………………（310）
后　记……………………………………………………………（312）

第一章　学术交往与思想渊源及著作

研究钱穆的学术思想，首先要对他的生平与学术交往，思想渊源，以及主要学术著作有所了解。钱穆的一生是为学的一生，他的生平与其学术交往密切相联。钱穆家世贫苦，幼时丧父，中学毕业即无力求学，他之所以后来成名成家，除自身努力之外，主要是遇到了诸多的良师益友，并与他们建立了良好的学术联系，由此形成一种治学环境。这是他成才的重要原因。研究钱穆的思想渊源，可以了解他治学的生长点，对把握其学术思想特色是十分必要的。钱穆为学淹通四部，既注重考据，又擅长义理，一生勤劳耕耘，著述丰厚，毕生著述近八十余部，共约一千四百万字。对其著作内容、写作背景、出版修正情况的研究，可以了解其思想的出处。凡此是研究钱穆学术思想的第一步。正如人走路都要从第一步开始，我对钱穆学术思想的研究也从这起始。只有从这开始，才能逐步登上其学术思想的殿堂，发掘其中的宝藏。

一　生平与交往

作为一代宗师，钱穆与他同时代的其他大师相比较，有所不同，他既没有念过大学，非学院派，也没有留过洋，非留洋派。他来自中国社会最底层的乡村，正是中国社会乡村民间的朴实无华，铸造了他既平实又坚韧的人生与学术。他是从乡土中国走出来的一代史学巨擘，一位营造“文化中国”的先驱。他的人生历程极为坎坷不平。

（一）自学成才

钱穆出生在江苏省无锡县延祥乡啸傲泾七房桥一个五世同堂的家庭里。钱穆这一代是五代吴越武肃王钱镠第34世孙。钱穆世代书香，曾祖父绣屏，国学生。祖父鞠如治《五经》、《史记》极精勤。父讳承沛，字季臣，自幼有神童之目。16岁县试入泮，后中秀才。曾3次去南京乡试，因体弱皆病倒于场中，遂绝意科场，以授徒自给。他于光绪三十二年（1906）病逝，钱穆当时只有11岁，但其父的谆谆教诲，对他后来的人生影响甚大。钱穆弟兄四人，有一个姐姐。尤其是兄名挚，字声一，即钱伟长之父，对钱穆有帮带、扶持之情。

钱穆自幼天赋聪悟，目如其父，能强记，朗读三遍即能背诵，少习古文，尤爱小说。他7岁入私塾，10岁进无锡荡口镇华子才办的新式小学果育学校读书。该校人才济济，皆为一镇众望所归。对钱穆以后影响很大的有以下几位老师。

教体操的钱伯圭师。他听说钱穆能读《三国演义》，就对钱穆说，这种书以后不要再读。此书一开头就有天下合久必分，分久必合，一治一乱之类的话，这是中国历史走错路，因此才有这种状态。如今欧洲诸国合了就不再分，治了便不再乱。我们应该向他们学习。伯圭师的这一席话常常萦绕在钱穆的脑中。东西文化孰得孰失，谁优谁劣，这一问题困扰着近代中国人，钱穆一生也被困在此问题内，他曾回忆说："余之毕生从事学问，实皆伯圭师此一番话有以启之。"[①] 伯圭师又告诉钱穆，今天的皇帝是满洲人，我们则是汉人云云。钱穆自幼就抱有民族观念，同情革命民主，也由伯圭师启发。教唱歌的华倩朔师，他兼钱穆所在班的国文课。一天，以"鹬蚌相争"为题，出作文让学生做。钱穆的文章约四百字，倩朔师评道：

---

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，台北东大图书公司1992年版，第34页。

"此故事本在战国时,苏代以此讽喻东方诸国。惟教科书中未言明出处。今该生即能以战国故事作比,可谓妙得题旨。"倩朔师尤其欣赏钱穆文尾"若鹬不啄蚌,蚌亦不钳鹬。故罪在鹬,而不在蚌"一句,称此语"如老吏断狱。"[①] 钱穆因此文受到老师《太平天国野史》一书的嘉奖,并进升一级上课。升级后,教国文的是华山师。钱穆因作文优秀又升一级。华山师赠 给他蒋百里译日本人著的《修学篇》一书,书中网罗西欧诸国未经学校自修苦学成才者数十人,并记述其苦学经历,他后来虽未能进大学,仍有志苦学不倦,显然受此书影响。钱穆升入高级班,教国文的是顾子重师。他对钱穆的才华十分器重,曾称其"文气浩荡,他日有进,当能学韩愈。"[②] 子重师学贯新旧中西,尤精舆地,后来钱穆治学擅喜史地,导源于子重师。在果育学校使钱穆终生难忘的还有倩朔师之弟紫翔师,他教授经史子集,无所不包。钱穆治学喜欢从历史渊源流变着手,则多得益于紫翔师的教诲。

严耕望在论及钱穆幼年学校环境对其影响时指出:"清末民初之际,江南苏常地区小学教师多能新旧兼学,造诣深厚,今日大学教授,当多愧不如,无怪明清时代中国人才多出江南!先生少年时代虽然经济环境极为困难,但天资敏慧,意志坚定,而禀性好强,在如此优良精神环境中,耳濡目染,心灵感受,自能早有所立,将来发展,自不可量。"[③] 钱穆在果育小学四年,遇到众多良师,加上自己勤奋好学,为日后从事学术研究打下坚实的基础。

光绪三十二年(1906),钱穆父亲病逝,家徒壁立,寡母及兄弟四人,靠本族怀海义庄抚恤为生。翌年,钱穆入常州中学。在中学时代,最使他难忘的是监督(今为校长)屠孝宽师。当时钱穆年龄

---

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》,第 35 页。

② 罗义俊《钱宾四先生传略》,《钱穆纪念集》,无锡县政协编,上海人民出版社 1994 年版。

③ 严耕望《钱穆宾四先生与我》,第 6 页。

小，孝宽师尤加爱护。钱穆在所开设的课程中最偏爱国文和历史两门，孝宽师告诫他应全面发展。给钱穆记忆最深的还有吕思勉师。思勉师任史地课，是诸师中最年轻的一位，他不修边幅，上课很吸引人。后来，吕思勉成名后，钱穆还常与思勉师通信，讨教经学上的今古文等学术问题，并请思勉师校改《国史大纲》，他们之间的往来一直持续到 1949 年。吕思勉的教诲使钱穆终生难忘。教国文的是童斐师，他不仅讲国文，而且也擅长昆曲，各种乐器，生、旦、净、丑等角色都能分别传授。钱穆学吹箫、昆曲比其它课更用心爱学，他喜欢昆曲、吹箫归功于童斐师的引导。

宣统二年(1910)，钱穆念到中学四年级时，全年级集体提议，请求校方对明年的课程有所改动，要求减去修身科，增修希腊文科等，推举钱穆等五人为代表与校方商谈此事。校方不应允，大家再提议由钱穆等五位代表以退学相要挟。屠孝宽师挽留不住，遂退学。钱穆在退学期间偶见谭嗣同《仁学》，读后为其民族意识所激发，即私去长辫。后经屠孝宽师推荐去南京私立钟英中学就读。钱穆进校后每晨闻环城军号胡茄声，复心仪陆军学生的步态，常思出山海关与日俄作战。不久辛亥革命爆发，学校被迫解散，钱穆遂致辍学。严耕望说："他虽然中学教育尚未受毕，但幼年在家与中小学七年余，受父祖慈母与诸师之教益殊多，立己处人处事以及治学根基与方法，乃至娱乐兴趣，一切皆植基于此一时期之优良环境。"[①]

1912 年，钱穆应聘到秦家水渠三兼小学任教，开始他乡间教书的生涯。他决定应聘是因为家贫，升学无望，想通过教书自学。他先读完《孟子》，又读《史记》，在读毛奇龄《四书改错》时，发现朱熹《四书集注》居然也有那么多的错，深感惊奇，自谓"自后知清代乾嘉诸儒书始此。"[②] 当时钱穆也喜欢读《东方杂志》，并撰写《论民国

---

① 严耕望《钱穆宾四先生与我》，第 6 页。

② 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 65 页。

今后之外交政策》一文寄去，因涉及外交机密没有发表，这是他首次投稿。钱穆在三兼任教时与校创办人秦仲立结成忘年之交。秦仲立乃绩学之士，文理兼长，藏书甚丰，钱穆始借阅秦家藏书，得益非浅。

1913 年，钱穆去鸿模学校（前身为果育小学）任教。在三兼时，他任课多，收入不多，到鸿模后任课少，收入却增加。当时他心中常对未能进入大学就读而感到遗憾，偶见北京大学招生广告登载：投考者须先读章学诚《文史通义》，因而常梦想得到章氏遗书。20 年后执教北大果然获得章氏稀有之书，可以看出他虽未能入北大读书，而后来却任教于北大，似乎有其因缘。钱穆也爱读夏曾佑《中国历史教科书》，此书是北大的教科书，对他影响很大。如他知道经学上有今古文的区别，夏氏书后附有《史记》十二诸侯表、六国表等，使他知道年表的重要。后来他著《先秦诸子系年》"更改《史记·六国年表》，亦不可谓最先影响不受自夏氏。"[①] 夏氏书皆仅标出几个要点，多抄录史籍原文，无考据方式，而又不背离考据的这种精神，也为他所欣赏，后来他在北大讲历史课时常引以为据。

1914 年，钱穆转入无锡县第四高等小学任教。他在常州中学时，染有抽烟习惯，见课文中有《劝戒烟》一篇，因念自己抽烟，何以教人，遂决心戒除，数十年不犯。读《曾文正公家书》，教人读书应通读全文，遂即遵行。又读一部卫生书，知人不长寿在于不注意身体健康，自念祖、父不永年，便力求生活规律化。尽管当时教书繁忙，但他仍能利用一切可能时间读书。即使严寒酷暑，他也读书不辍。夏天为防蚊叮，他把双脚放在瓮中坚持夜读。他还效法古人"刚日诵经，柔日读史"的方法，定于每天清晨必读经、子等难读之书，夜晚开始读史书，中间上下午读一些闲杂书，科学地安排时间。

钱穆教《论语》时，读马建忠、马相伯所撰《马氏文通》，模仿其

---

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 75 页。

体例，积年写成《论语文解》一书，不久由上海商务印书馆出版，这是他的第一部著作。他用稿酬购得浙江官书局本《二十二子》，于是着力研究《墨子》。他发现毕沅所校版本有讹误，便逐条指出，加以改正，成《读墨闇解》。但念《墨子》乃名著，传世已久，如有错误当时人应该指出。试翻《辞源》，知有孙诒让《墨子闲诂》一书，他看后发现毕本所疑之处，《闲诂》皆已指出，并有详确证据。自谓："余之孤陋幼稚，乃亦自居于读书人之例，岂不可笑可耻"，于是读孙氏书，不敢有丝毫忽过，"余之游情于清代乾嘉以来校勘考据训诂之藩篱，盖自孙氏书始。"[①] 此书经他多次修改，以《墨经闇解》刊行。钱穆最初读书从韩愈、柳宗元等唐宋八大家入手，随后有意转为孔孟儒学。他当时用朱笔标点《宋元学案》，对欧阳修、王安石诸家颇为不满，有意重编《宋元学案》，但未能成书。他也爱读《六祖坛经》等佛学书籍，后来治佛学发端于此。1917 年秋，钱穆完婚。翌年为他读书静坐最专勤的一年。他锐意学静坐，以便能体悟到人生最大学问在求能虚其心，心虚才能静，排除心中杂念，才能专心致志攻读和思考问题。

1919 年秋，钱穆改任后宅镇泰伯市立第一初级小学校长。他去初小的原因有二，其一是看到报上刊载杜威来华讲学，涉及教育问题，与中国传统教育不同，想与幼童接触，了解中外教育的得失。其二是当时提倡白话文，想试试白话文对幼童初学的利弊所在。此间钱穆得到康有为《新学伪经考》一书，为以后写《刘向歆父子年谱》的张本。当时李石岑从欧洲留学回国，在上海《时事新报》副刊《学灯》任主编，钱穆撰写《爱与欲》一文寄去并刊载，这是他的文章首次在报上发表。又寄去一篇，几天后刊出。

1922 年，钱穆去县立第一高等小学任教。不到一个月，应施之勉之聘执教厦门集美学校，这是他任教中学的开始。到集美以后，

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 80 页。

钱穆任国文课，讲授曹操《述志令》，认为汉末建安时期正值古今文体发生转变，不仅五言诗在此肇兴，且散文体体裁也与以前不同，这都归功于曹氏父子，学生听后为之折服。又读《船山遗书》，后来在北大写《中国近三百年学术史》船山章所用资料来源于此。受船山关于屈原居湘非湘水而实为汉水之启发，后在《先秦诸子系年》中详细记述。他说："余之注意古史地名迁革，其起源在此。"[①]所著《庄子纂笺》也受船山注《庄子》的启发。在集美期间，除与同学施之勉常常见面外，也与新知蒋锡昌以学术相砥砺，蒋氏治《庄子》有得，钱穆研究庄学受其影响。

翌年，无锡江苏省立第三师范资深教席钱基博推荐钱穆到同校任教。依学校旧例，国文教师随班递升，从一年至四年级毕业后再回任一年级。除国文外，每年必兼开课，分别是文字学、《论语》、《孟子》、《国学概论》，教者自编讲义。钱穆也依次开设这些课，在讲《论语》时，"考孔子生卒行事，始有意作《先秦诸子系年》。"[②] 他所讲授的讲义，除文字学外，如《论语要略》、《孟子要略》、《国学概论》，后经改定均出版。

1927 年秋，钱穆应汪典存之邀任教于苏州省立中学。与吴梅相识。此间方壮猷为胡适《章实斋年谱》作补编，到苏州相访，告知钱穆，商务印书馆编《万有文库》，其中《墨子》和《王守仁》尚无人承担。钱穆自荐担当，接受此项任务后，日以继夜地赶写，不久两书告成，收入《万有文库》中。他还曾应苏州青年会学术讲演会之邀，讲演"易经研究"一题。1928 年夏秋之际，钱穆的妻子及新生儿相继死去。其兄钱挚执教于无锡荣氏所创荣巷中学，闻讯后速回家帮他料理后事，因劳伤过度，旧病突发，溘然长逝。对他来说，"儿殇妻

---

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 111 页。

② 牟润孙《新亚书院院长钱穆先生》，《中国一周》1955 年，第 260 期，第 9 页。

殁，兄亦继亡，百日之内，哭骨肉之痛者三焉，椎心碎骨，几无生趣。”[①] 一年后，钱穆在苏州与张一贯女士完婚，开始了新生活。

1929 年，常与钱穆通信论学的蒙文通在南京支那内学院听欧阳竟无讲佛学，一天来到苏州与他相见，两人游山玩水，畅谈古今达数日，真是痛快之至。蒙文通读到钱氏《先秦诸子系年》初稿对他说：“君书体大思精，惟当于三百年前顾亭林诸老前辈求其伦比。乾嘉以来，少其匹矣。”[②] 经蒙文通推荐，书中有关墨家诸篇发表在南京的一个杂志上。此间胡适应邀前来苏州女子师范作演讲，他来苏州的原因之一，就是想见钱穆。二人见面时间短，虽未深入长谈，已知彼此意见不合。又适顾颉刚从广州中山大学赴北平燕京大学任教，返苏州故里小住，与钱穆相晤。顾颉刚看过《先秦诸子系年》稿，很欣赏，认为钱穆已不宜在中学教国文，应去大学教历史，遂推荐去中山大学。由于中大以讲述康有为今文经学为中心，钱穆对康氏《新学伪经考》产生怀疑，又加之汪典存挽留，便谢绝中山大学的聘请。

1930 年春，应顾颉刚之邀，钱穆把撰好的《刘向歆父子年谱》一文寄去，顾氏不介意钱穆的观点与自己意见相佐，把此文刊在同年《燕京学报》第 7 期上。对此钱穆终身不忘，如他后来回忆道：“此种胸怀，尤为余特所欣赏。固非专为余私人之感知遇而已。”[③] 正是这篇文章确立了钱穆在学术界的地位。同年 6 月，经顾颉刚推荐，燕京大学聘钱穆去任教。这样他就结束早年求学教书艰苦的年代，开始了人生学术的新旅程。

纵观钱穆早年学习与教书生涯，一是天资聪颖，勤奋苦读，二是庆幸遇到诸多奖掖后进的良师和以学术相砥砺的益友，使他养

---

① 章群《略述宾四先生之生平》，《人生》1955 年，第 10 卷 7 期，第 8—9 页。

② 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 126—127 页。

③ 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 132 页。

成了一个良好的学习习惯，积累了大量经、史、子、集方面的知识，为日后创立自己的文化史学体系奠定了坚实的基础。

（二）学术名流地位确立

1930年秋，钱穆执教于燕京大学，开始他几十年的大学教书生涯。

一进燕京大学，一切都给钱穆新鲜之感。燕大是教会学校，校长虽由中国人担任，但实际由司徒雷登主持。一次，司徒雷登为新来同事设宴，席间问诸人到校印象。钱穆直接答道："初闻燕大乃中国教会大学中之最中国化者，心窃慕之。及来，乃感不然。入校门即见'M'楼，'S'楼，此何义，所谓中国化者又何在。此宜与以中国名称始是。"[①] 后来燕大特为此召开校务会议，把外国名字均改成中国名称，钱穆执教大学伊始就反映出强烈的民族意识。他在燕大任国文课，住在朗润园。除与顾颉刚旧识外，常与潘佑荪、郭绍虞等交往，又与冯友兰相识。初到北京结交了一些新知，使他无身在异地之感。

当时学术界争论老子。胡适认为老子应在孔子之前，冯友兰和顾颉刚主张老子在孔子之后，钱穆明确主张老子在战国晚期，并将旧作《关于〈老子〉成书年代之一种考察》一文交给顾颉刚。在《燕京学报》上刊出后，得到一位欧洲汉学家的推崇。此间钱穆的《先秦诸子系年》已完稿，经顾颉刚推荐请编入《清华丛书》，但未获通过。当时北京各大学都开设经学史和经学通论等课，拥护康有为今文家的主张，钱穆《向歆年谱》一文使大家怀疑他是古文家。反对今文的傅斯年就屡次邀请钱穆去中央研究院史语所，并向外国汉学家介绍他是《向歆年谱》的作者，其意在破今文经学与疑古学派，对此他不以为然。是年假期，他返苏州侍奉高堂，并撰写《周官著作时代

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第134页。

考》、《周初地理考》，均载于《燕京学报》，此为考古史地理的用力之作。

1931 年夏，钱穆应聘去北京大学任教，此也为顾颉刚推荐。顾氏在同年 3 月 18 日致胡适信中说："我所能教之功课他（指钱）无不能教也，且他为学比我笃实，我们虽方向有些不同，但我颇尊重他，希望他常对我补偏救弊。故北大如请他，则较请我为好，以我有流弊而他无流弊也。"[①] 钱穆在北大历史系教授中国上古史、秦汉史两门必修课。另选开中国近三百年学术史，此课梁启超在清华国学院开过，其讲义在杂志上发表。钱穆的想法与梁氏相佐，因此自编讲义，这便是日后《中国近三百年学术史》一书的雏型。此外，他欲开设中国政治制度史，历史系负责人陈受颐、傅斯年不同意开设此课，他们所持的观点是中国秦以下政治是君主专制，今改民国，以前政治制度不要再研究。钱穆则认为谈到实际政治，以前制度可以不再问，以前政治如何是专制，应该知道，遂开设此课。法学院长周炳霖建议政治系学生也来听课，后来出版的《中国历代政治得失》一书就是依此课讲义改定而成的。

中国通史是大学必修课。北大通史课由北京史学界名家分任，钱穆也占一席。他认为通史课由多人分讲不能通贯上下，后改由陈寅恪和钱穆两人讲。1933 年秋，由钱穆独任此课，任课第一年耗费很多精力。他将通史课在一年内讲完，决不有头无尾，而力求一贯到底。上课时对讲述均有舍取，如讲上古史，因先秦部分讲得详备，通史则只讲概况，又如讲近三百年学术史这部分涉及太广，应详述，通史只粗略提到。他讲课时史料充分，并能彼此相关，上下相顾，遵从客观，不发空论。对制度经济、文治武功，选择历代的精华，阐述其发展流变与相承，更重要的是根据历代人的有关意见，来陈

---

① 顾潮、顾洪《顾颉刚评传》，江西百花洲文艺出版社 1995 年版，第 147 页。

述有关的各项得失。一年之内，除遇风雨，他几乎都在太庙古柏荫下，提纲挈领，分门别类，逐条逐款定其取舍，上自太古，下到清末，兼罗并包，形成一个完整的体系，终于初步完成自己的心愿。他的课受到学生的欢迎，程应镠讲，当年北大上课最叫座的教授有二说，一说两人，一说三人，但两说都有钱穆，能与他媲美的只有胡适。[①] 李素也说："宾四老师精研国学，又是一位渊博多才，著作等身的好老师，采用旧式教授法，最高兴讲书，往往庄谐并作，精彩百出，时有妙语"，他真是一位"擅长诱导和鼓励学生的好老师。"[②] 此外，钱穆还兼任清华、燕大、师大等学校的课，均受到好评。

在北大期间，钱穆不仅教学，而且还从事学术研究。其研究重心是先秦史和近三百年学术史，先后出版了《先秦诸子系年》和《中国近三年学术史》两部主要著作，对诸子及战国史和清代学术史的研究做出了开拓性的贡献。他当时也很关心时事。1935 年，与顾颉刚、钱玄同、姚从吾、孟森、徐炳昶等百余人联名上书国民政府，催促早定抗日大计。当时北平学术界人才济济，钱穆善于学术交往，因此与他们建立了良好的私人关系。

与钱穆同来北大的有汤用彤、蒙文通等人。汤用彤在南京中央大学时，曾去欧阳竟无创办的支那内学院听佛学，熊十力和蒙文通都是欧阳竟无的弟子。蒙文通来北大由汤氏举荐。在此之后，汤用彤、熊十力、蒙文通和钱穆四人过从甚密，常在一起切磋学术。熊十力此时正在撰写《新唯识论》，批驳其师欧阳竟无的学说，蒙文通则意见相左，每次见面必加以反驳，汤用彤在哲学系教中国佛教史，应为专家，却常常不发表意见，钱穆充当调解人。当他们的议论从佛学转入理学，熊、蒙两人又必争，钱穆也做缓冲。

---

① 据当年听过钱穆课的任继愈、杨向奎、何兹全等先生讲，钱穆讲课善于表达，很精彩，堂堂爆满，深受同学们的欢迎。

② 李素《燕京旧梦》，转引李木妙：《国史大师钱穆教授生平与其著述》，1994 年版《新亚学报》第 17 卷，第 20 页。

当时除熊十力、汤用彤、蒙文通和钱穆常常相聚之外，还有林宰平、梁漱溟两人。他俩都住在前门外，梁漱溟又不常在北平，有时或加上林宰平或加上梁漱溟，5 人相聚为多。钱穆与孟森建立了良好的关系。又经汤用彤介绍与陈寅恪、吴宓相识，也结交了贺麟和张荫麟。他还结识了张孟劬、张东荪兄弟，并和熊十力与张氏兄弟经常相晤。熊十力好与张东荪谈哲理时事，钱穆与张孟劬谈史学。在公园或张氏书斋，四人讨论学术是经常的事。与钱穆交往的学者还有陈垣、马衡、张其昀、缪凤林、吴承仕、萧公权、杨树达、闻一多、余嘉锡、容庚与容肇祖兄弟、向达、赵万里、贺昌群等，这些学人"皆学有专长，意有专情。世局虽艰，而安和黾勉，各自埋首，著述有成，趣味无倦。果使战祸不起，积之岁月，中国学术界必有一新风貌出现。"①

在北大任教期间，尽管校图书馆有丰富的藏书可供参考，但钱穆仍不断去琉璃厂、隆福寺购书，寻访古籍，节衣缩食先后购书五万册，其中不乏珍籍善本。他曾对友人说："一旦学校解聘，余亦摆一书摊，可不愁生活。"② 可惜"七七"事变后无力庋藏，遂致失散。

钱穆禀性热爱大自然，遍游城近郊名胜，又曾四次远游。第一次与北大诸生结伴，畅游济南大明湖、曲阜、泰山等。第二次与清华师生结伴游大同，观云岗石刻，西至绥远、包头。第三次一人独游，至武汉，登黄鹤楼，观武汉大学。抵九江，与汤用彤同游庐山，后返无锡小住。第四次与清华学生游开封、洛阳、西安，归途游华山，历登诸峰，宿北峰，因告诸生，"昔韩昌黎游此不得下山之故事。"③

1937 年，抗日战争全面爆发。北大南迁。10 月，钱穆与汤用彤、贺麟三人同行。文学院暂设在南岳山腰圣经院旧址。钱穆居此地

---

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 158—159 页。

② 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 166 页。

③ 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 182 页。

除游山外，每逢星期天早晨下山去南岳市图书馆，内藏有商务印书馆新版《四库珍本》初集。他专借宋明各家集，阅读作笔记。其中关于“王荆公新政”诸条，后在宜良撰写《国史大纲》择要录入。又读王畿、罗钦顺两人集，对理学得失有所启悟，并撰写专文。此为他后来治理学的开始。当时他曾与吴宓、闻一多、沈有鼎同住，尽管条件艰苦，常常挑灯夜读。一日冯友兰来钱穆处，出示己作《新理学》书稿请提意见，钱穆认为《新理学》只讲理气不讲心性，有片面性，又中国无自己创造的宗教，但对鬼神有独特的理解，建议冯氏加上鬼神一章，这样可使新旧理学一贯相承。冯友兰部分地采纳了他的意见。

在西南联合大学期间，钱穆除教学外，最重要的学术研究就是写成《国史大纲》。此书在陈梦家的鼓励下写成。钱穆在谈及成书经过时说："二十六年(1937)秋，卢沟桥(倭难)猝发，学校南迁，余藏平日讲通史笔记底稿数册于衣箱内，挟以俱行。"1938年抵蒙自后，"自念万里逃生，无所靖献，复为诸生讲国史，倍增感慨。学校于播迁流离之余，图书无多，诸生听余讲述，颇有兴发，而苦于课外无书可读，仅凭口耳，为憾滋深。因复有意重续前三年之纲要，聊助课堂讲述之需。是年五月间，乃自魏晋以下，络续起稿，诸生有志者相与传抄；秋后，学校又迁回昆明，余以是稿未毕，滞留蒙自，冀得清闲，可以构思。而九月间空袭之警报频来，所居与航空学校隔垣，每晨抱此稿出旷野，逾午乃返，大以为苦。乃又转地至宜良，居城外西山岩泉下寺，续竟我业。"[①]1939年夏，钱穆携书稿去香港交商务印书馆付印。当时规定，著作经政府审查通过后方可出版。审查分三类：一、审查通过即可出版；二、依照指示修改后才可出版；三、遵照指示修改后，须呈再审。《国史大纲》属于第三类。钱穆坚持己见，

① 钱穆《〈国史大纲〉书成自记》转引李木妙《国史大师钱穆教授生平及其著述》，1994年《新亚学报》，第17卷，第24页。

几经周折终于按原稿出版。此书为大学教科书，始终贯穿着对民族文化“温情与敬意”的精神，一经出版发行，风行全国，对增强民族凝聚力，激发广大青年积极参加抗战起了很好的推动作用。

1939年夏秋，钱穆经香港、上海归苏州探母，夫人亦率子女从北平南旋来相会。遂择地居耦园幽辟地，除中间去上海晤吕思勉外，杜门不出，开始学习英文。同时钱穆有意对《史记》地名进行通考，始撰《史记地名考》。此书体裁别出，辞简义尽，篇幅不大，但将《史记》全书地名考订无遗。他尽量录用三家原注。这三家注各取其所长，各补其所短，再用今天地名附在其后，一年时间完成此书。加上《国史大纲》，两年完成两书，且又与家人团聚，可谓度过战乱中最惬意的时光。

钱穆侍奉老母一年后便去成都齐鲁大学践履顾颉刚之约。他在齐鲁大学主持国学研究所，又兼齐鲁大学的课。期间，迁置嘉定的武汉大学请他去讲学，他首次讲演说：“历史学有两只脚，一只脚是历史地理，一只脚是制度。中国历史内容丰富，讲的人常可各凭才智，自由发挥；只有制度与地理两门学问都很专门，而且具体，不能随便讲。但这两门学问却是历史学的骨干，要通史学，首先要懂这两门学问，然后自己的史学才有巩固的基础。”[①] 严耕望是听课的学生之一。在这里，钱穆与朱光潜相识。又应马一浮之邀去岷江对岸的复性书院讲学。这时他开始编写《清儒学案》，特请人购得清代诸家的遗书。关于关学一部分最详备，李颙一集精读勤思，根据其行谊特撰一新年谱，李颙一生精神得以再现。自谓“为诸学案开一未有先例。”[②] 又有江西宁都七子，挑选其相互讨论《中庸》未发已发问题，条贯叙述，也是最满意的一篇。全书约四五十万字由他亲手誊写，生活清苦找不到人另写一副本。在抗战胜利，《清儒学

① 严耕望《钱穆宾四先生与我》，第46－47页。

② 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第218页。

案》书稿随箱装船返南京时，不甚落入长江中，一番心血付诸东流。所庆幸的是书序已在四川省立图书馆《图书季刊》上发表。他又写成《中国文化史导论》，并陆续刊载在《思想与时代》杂志上，是书从中西比较出发，揭示了中国文化内在精神及特殊的发展规律，是他入蜀以来在思想与写作方面的一个新转变。

齐鲁大学南迁时，借用华西大学一部分校舍。钱穆也兼任华西大学的课。1943 年，齐鲁大学研究所停办，钱穆应邀在华西大学任教。是年秋，他与冯友兰、萧公权等应邀去重庆高级训练班讲学，在此期间犯胃病。返成都后，病情加剧，遵医嘱在家休养。养病时，钱穆在床上读完《朱子语类》一百二十卷，病情好转后移居灌县灵岩山寺，向方丈借阅《指月录》，并一连气读完两书，对"唐代禅宗终于转归宋明理学一演变，获有稍深之认识。"① 1945 年抗战胜利后，在昆明的北大学生要求复校，聘胡适为校长。当时胡适在美国，校务由傅斯年署理。旧的北大同仁不在昆明的，均以收到信函返回北京，钱穆没有得到邀请。上海各高校争欲聘请，他感到时局动荡，欲择一安静去处，排除纷扰，闭门著书。此间，曾被邀请去常熟作讲演，又与钱基博、钱钟书父子相会。

1946 年，钱穆应聘执教于昆明五华书院，并兼任云南大学课务。他在五华书院讲学以中国思想史为主，在省立图书馆翻阅了大量宋、元、明三朝诸禅师的著作，以及金、元两代新道教的书籍，自惜当时只写过一些小文，而未能有大的撰述。此间，连同早些时候在成都养病时所积累的有关理学方面的资料，为后来在港台期间撰写理学著作打下基础。1948 年，钱穆应聘任教于无锡江南大学，并与唐君毅论交。校舍新建在太湖之滨的坡上，风景极佳。钱穆常雇小舟荡漾湖中，幽闲无极，遂成《湖上闲思录》一书。又撰成《庄子纂笺》，实为近代治庄学力作。翌年春，钱穆与唐君毅应聘于广州私

---

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 222 页。

立华侨大学，此间曾偕唐君毅看望居住在黄艮庸家的熊十力。一日偶遇张其昀，闻其拟在香港办一学校，自念“屡荷浙大之邀，仅赴遵义作一短期停留，有负盛情，每以为憾。此次来广州，本无先定计划，决当追随，可即以今日一言为定。”[①] 旋即迁居香港，结束在大陆几十年的教研生涯，开始了人生的又一次重大转变。

纵观钱穆这一时期的人生学术，可以说是承继晚清学人的问题，为寻求新的历史答案而独辟蹊径。他的传世之作主要成于这一时期，他的学术地位渐渐确立，他的学术交往展开扩大。但他不是为学术而研究学术，民族忧患意识激励着他专心研究学术。他的学术与中国的前途命运、盛衰兴亡密切地结合在一起，这使他的人生与学术都得到了升华。

（三）艰苦办学为文化献身

1950年，钱穆等人在香港创办新亚书院，并任院长。新亚书院是在亚洲文商夜校基础上改建的。校舍简陋，除钱穆，张丕介、唐君毅夫妇住校外，其他教员均在校外居住。书院学生多为大陆来港青年，总计全校学生约百人。学费收入仅得百分之二十，而教师课务繁重，规定按钟点拿钱，任一小时只得报酬二十元港币，新亚书院初办时，条件艰苦可想而知了。不过当时书院的教授大多是内地去香港的知名学者，且多半是钱穆的故旧好友，因此也得到他们的鼎力相助。当时钱穆独自一人，虽说工作繁忙，并与同事，尤是与余英时一家建立了良好的关系，但仍常常怀念留在大陆的子女，以致于感情不能自控。[②]

钱穆等人创办新亚不仅为许多大陆来港青年提供了一个学习

① 钱穆《新亚遗铎》，台北东大图书公司1989年版，第917—918页。

② 余英时《钱穆与中国文化》，上海远东出版社1994年版，第10—11页。

机会，更重要的在于护持中国文化，培养经受中国文化洗礼的中国人。他在书院宗旨中说："上溯宋明书院讲学精神，并旁采西欧导师制度，以人文主义教育为宗旨，沟通世界东西文化。"[①] 书院教育是以人物为中心，现代教育是以课程为中心，新亚则以各门课程来完成以人物为中心，以人物中心来传授各门课程。新亚创办的目的，是要培养既有丰富知识，又懂得如何做人，做堂堂正正的中国人，符合这双重标准的才算是一个完整的人。要求每个学生必须重新认识自己民族的历史和文化，多多了解自己的文化，因为这关系到中国民族的前途和命运。认为中国要现代化，必须学习西方科学技术和民主精神，沟通中西文化，被世界了解，使中国文化成为世界文化的一部分。

新亚规定了目标，并鼓励学生去为之奋斗。提出"生命奋斗，就愈有价值，无奋斗的生命，终将会枯萎。"新亚的校训是"诚明"二字，取自《中庸》"自诚明，谓之性，自明诚，谓之教。诚则明，明则诚矣。"钱穆还亲自写了校歌："山岩岩，海深深，地博厚，天高明，人之尊，心之灵，广大出现胸襟，悠久生成。珍重珍重，这是我新亚精神。十万里上下四方，俯仰锦绣，五千载今来古往，一片光明。五万万神明子孙。东海西海南海北海有圣人。珍重珍重，这是我新亚精神。手空空，无一物，路遥遥，无止境。乱离中，流浪里，饿我体肤劳我精。艰险我奋进，困乏我多情。千斤担子两肩挑，趁青春，结队向前行。珍重珍重，这是我新亚精神。"[②] 这支歌被谱成曲，广大师生，结队高歌，鼓舞志气，激励精神。

由于钱穆及其同仁的辛勤耕耘，他们创办新亚的理想，经过数年的艰辛，终于结出了硕果，新亚培养了一批高质量的人才，引起香港各方面的关注，获得各方面的同情。新亚逐步得到国际承认与

中央社会主义学院图书馆

① 钱穆《新亚遗铎》，第 3 页。

② 钱穆《新亚遗铎》，第 7－8 页。

支持。1953年，新亚书院得到美国雅礼董事会的赞助，旋即在嘉林边道租了一新校舍。不久获美国福特基金会捐款，又在哈佛燕京学社的资助下，兴办新亚研究所。研究所聘请香港大学刘百闵、罗香林、饶宗颐为所外考试委员，请香港教育司派人监考。录取后修业两年，仍须所外考试委员阅卷口试，才能毕业。新亚书院获得资助，不仅一时困难得到解决，且发扬光大。为了表彰钱穆的贡献，港督在香港大学1955年毕业生典礼上授予他名誉博士学位。翌年，与胡美琦女士结婚。

50－60年代，钱穆在新亚书院，除处理浩繁的校务工作外，还承担许多课程，多次开设文化讲座，组织学术讨论会，并经常在港台作学术讲演。如在台北省立师范学院等学校以“文化学大义”为题系统讲演四次。在台湾“国防部政治部”以“中国历史精神”为题作七次演讲。又在台湾各学校发表关于人生方面的演说。又以“中国历代政治得失”为题发表演讲。这些学术演讲不仅传播弘扬了中国文化，且增强人们对国家民族未来的自信心。他不仅不断完善、修补以前在大陆的旧著，而且也撰写新著，如《中国思想史》、《宋明理学概述》等。

1960年，钱穆应邀出国讲学。他先后在美国耶鲁大学、哈佛大学授课、讲演。在耶鲁大学讲课结束时被授予该校名誉博士学位。后又去哥伦比亚大学为“丁龙讲座”作演讲。课余进行广泛地学术交往，与该校历史系主任卢定讨论中国史与西方史的不同，强调：“中国人所认之历史事件，即包有人生之全部，非专于政治经济军事外交等事件下。中国历史即一部人生史，或说是一部文化史。”[①]又与顾孟余、张君劢、杨联升、柳无忌等见面。还在余英时的倍同下游历美国名胜。在美国停留七个月后应邀去英国访问，参观牛津、剑桥。后经法国、意大利回香港。在出国讲学期间，钱穆向西方介

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第296页。

绍了中国传统文化，对西方了解中国，增进相互间的学术交往起了积极作用。

香港政府早有意在原有的香港大学外，另建一所大学。1965年选定崇基、联合、新亚三校为基本学院。新亚书院决定参加中文大学。钱穆去意早定。新亚加入中大后，学生毕业资格获得承认，教师生活待遇也得到改善，但新亚初创的精神及办学宗旨却在大学制度下渐渐消失。他在大学成立半年后，征得董事会的同意，辞去新亚书院院长职务。自创办新亚十五年来，钱穆在极端艰苦困难条件下使新亚逐步壮大，得到社会和国际学术界的承认、尊重，结束这最忙碌的时期，他的心情万分感慨。从某种意义上说，新亚精神就是中国文化的精神，也是钱穆所追求的精神。

1967年，钱穆辞去新亚书院职务后，离开香港，定居台北，开始晚年的生活。在此期间，他除兼任公职外，或外出讲学，或从事辛勤的笔耕生活，整理修订旧著，同时也撰写一些新著，继续为阐扬中国文化而献身。

卸任伊始，钱穆曾去马来西亚大学讲学。除了规定课程外，他日夜读《朱子语类》。这是二十年前在成都养病时通读全书后的第二次，开始撰写晚年的巨著《朱子新学案》。定居台北后，先住在金山街，一年后迁居至外双溪，因怀念幼时居五世大宅有素书堂，故以“素书楼”匾其居。在得到哈佛资金协助后，历时六年完成《朱子新学案》，为了便于读者阅读这部巨著，他又撰成《朱子学提纲》，冠之卷首。钱穆除著书外，还兼任数职。在台湾文化学院历史系研究所任教，学生来其住处客厅上课，并在讲课基础上写成《中国史学名著》、《双溪独语》等书。又应聘为台湾故宫博物院研究员。故宫博物院为他开辟了一个研究室，他在此读了《四库全书》中宋、元、明三朝理学诸集，选择十余人，各撰专篇论文。

有一次，台湾孔孟学会邀请钱穆撰写孔子、孟子两传，书成后受到学会评议会的指责。钱穆认为这是学术著作，不比政治行事，

须遵会议决定，学术著作只须作者本人负责。自认此稿“字字斟酌，语语谨审，经数十年之私见，但亦有据有征，非另创新说。”① 几经周折终于出版。这是他继《先秦诸子系年》、《国史大纲》两书后，第三次在出书上受阻，不过经他力争均以原貌出版。他在撰写《朱子新学案》时，对邵雍、陈献章、王守仁、高景逸、陆桴亭诸家诗也很感兴趣，后编成《理学六家诗抄》。他认为，自己不能写诗，爱吟诗，吟他人诗，若与己意境相吻合，如出自己肺腑。

70 年代后，钱穆开始努力编定《中国学术思想史论丛》，共 8 册，这部丛书是他六十年来主要学术论文的汇集。每集每编所收诸篇，他都亲自阅读，小作改订，大体保持论文的原貌，所以花费精力很大。编至明代部分，患眼疾，排印后已不能校对，清代一编则不能逐篇阅读。关于学术思想方面论著汇为专集的还有《庄老通辨》、《两汉经学今古文平议》、《灵魂与心》、《中国学术通义》等。中国文化方面的除《文化学大义》外，还有《中华文化十二讲》、《中国文化精神》、《民族与文化》、《中国文化丛谈》、《世界局势与中国文化》、《历史与文化论丛》等。文学方面有《中国文学讲演集》等，他毕生写作的目的，“皆期为国人读古书旧籍开门路。”②

钱穆居住外双溪时，曾先后几次应邀去香港讲演，又两次去日本、韩国。初次韩国之行，选择李退溪、李栗谷、宋尤庵、韩南塘四家全集，回台湾后精心研究，写成《朱子学流衍韩国考》一文，后收入其学术思想史文集中。80 岁时，在夫人陪同下外出南游，此间写成《八十忆双亲》一文，深切缅怀父母养育教诲之恩和兄长扶持、帮带之情，也透露出对大陆子女的深深眷怀与思念。后又写成《师友杂忆》一书，自序说：“唯生平师友，自幼迄老，奖劝诱掖，使余犹幸能不虚度此生。此辈师友往事，常存心中，不能忘。念既相继溘世，余

---

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 319 页。

② 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 320 页。

苟不加追述，恐其姓名都归澌灭，而余生命之重要部分，亦随以沦失不彰。"[①] 对早年苦学，师友交往，以及著书立说等做了比较全面的追忆。此书不仅是他学术人生道路的总结，同时也是现代中国学术史珍贵的史料。

钱穆83岁那年冬胃病发作，第二年因眼疾已不能见字。1978年新亚书院院长金耀基邀请他去中文大学讲学。他讲演总题为"从中国历史来看中国民族性及中国文化"，共分六讲，后依据录音改写成书刊行。翌年，新亚创校三十年，他又赴香港，遇见旧识卢定。卢定为当年主张给予新亚协助之人，两人相见回首前尘，感慨不已。1983年，朱光潜来新亚讲学，钱穆闻之，专程去香港与故友叙旧，场面十分感人，并合影留念。又应邀出席中文大学二十周年纪念，发表题为"中国文化演进之三大阶层及未来之演进"的讲演。他90岁生日，故旧及门人前来祝贺。张其昀赠"一代儒宗"。余英时作《寿钱宾四师九十》，其一首："博大真人世共尊，著书千卷转乾坤。公羊实佐新朝命（《刘向歆父子年谱》），司马曾招故国魂（《国史大纲》），陆异朱同归后案（《朱子新学案》），墨兼儒缓是初源（《先秦诸子系年》）。天留一老昌吾道，十载重来献满樽。"[②] 可谓一生学术贡献之写照。1985年，钱穆在素书楼讲最后一课，临别赠言："你是中国人，不要忘记了中国！"至此告别杏坛。

钱穆晚年由于眼疾，不能看书不能辨人，除非必要，一般谢绝拜访，闭门在家。但他仍著述不辍。尤其是《晚学盲言》一书的写作耗费了很大精力。他在书序中描述写作的艰难情景："一则不能引据古典原文，二则写下一字后又不识上一字，遇有误笔，不能改。"[③] 他每写一个问题都须夫人查阅旧籍，引述成语。初写时，一

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第29页。

② 余英时《钱穆与中国文化》，第225页。

③ 钱穆《晚学盲言》序，台北东大图书公司1987年版。

小时只能写一千字，一小时修改一千字也不易。稿成后，夫人读给他听，并逐字逐句加以增修，克服种种困难，于 92 岁生日后一百天写完此书。此书不啻为他几十年从事中西比较文化研究的总结。

钱穆晚年居台北外双溪，除著书立说外，燕居在素书楼家中盘桓赏花，也颇得其乐。可惜居住二十多年的素书楼被台北市议会部分议员抨击为“非法兴建”，要收回，钱穆被迫迁居。因政界争斗，累及无辜，对一个年愈九旬的老人，一个毕生为中国文化招魂的史学大师，此举实在是令人不可理解。不过钱穆晚年也有值得安慰的事，那就是先后有机会与大陆亲人见面。一次是 1980 年夏，在夫人陪同下去香港与阔别三十二年之久的三子一女相见。前后仅七天，即匆匆离去。翌年，又见到长女和长侄钱伟长。另一次是 1984 年，钱穆的子女去香港为他祝寿，参加新亚书院举行的寿庆活动。这次在新亚校园，钱穆及夫人与子女、孙儿、孙女团聚了一个月，共享天伦之乐。他在回忆录中这样写道：“余以穷书生，初意在乡里间得衣食温饱，家人和乐团聚，亦于愿足矣。乃不料并此亦难得。继今余年无多，不知何年再与其他未见者一面。”① 他还梦想着与大陆的亲人再次相见，也可能很想回大陆一看，来无锡老家祭奠祖先、父母，凭吊师友的亡灵，追忆青少年时代读书、教书，以及执教于大学时的往事，遗憾的是他的这一愿望未能实现。这位为弘扬中国文化奋斗终身的史学巨擘，于 1990 年 8 月 30 日在台北寓所走完了自己生命的最后一刻。

① 钱穆《八十忆双亲师友杂忆合刊》，第 327 页。

二　思想渊源

钱穆的学术思想，主要包括三方面：历史、学术思想史、文化。钱穆为学以弘扬、捍卫传统文化为己任，其学术主要渊源于中国传统。浩瀚的传统学术思想，是他营造学术思想体系的生长点。他充分地吸取了先秦诸子学、两汉经学、宋明理学，以及魏晋隋唐佛学的传统，创立了独特的学术思想体系。具体地讲，他生于晚清，当时的学术背景与思想潮流不能不对他的思想产生影响，也就是说他的学术直接渊源于清代，尤其是晚清的学术为他的学术提供思想前提。回顾晚清学术，主要有国粹主义、诸子学、汉学与宋学兼采、新史学，这些新学说、新思想的出现成为钱穆学术思想的源流。

新史学主要代表人物有梁启超、夏曾佑。梁启超从进化论出发，对传统的旧史学展开批判，认为旧史学"知有朝廷而不知有国家"，"知有个人而不知有群体"，"知有陈迹而不知有今务"，"知有事实而不知有理想"，这种历史只不过是帝王家谱。他要以一种反映历史真实面貌的新史学代替旧史学。他说："历史者，叙述人群之进化现象，而求得其公理公例者也。"[①] 新史学着眼于人群进化，并求出进化的规律。因此与旧史学本质不同，"前者史家不过记载事实，近世史学必说明其事实之关系与其原因结果；前者史家不过记述人间一二有权力者兴亡降替，虽名为历史，不过一人一家之谱谍，近世史家必探人间全体之运动进步，即国民全部历史及其相互之关系。"[②] 梁启超把史学从仅仅记述帝王更迭的旧史学中解放出来，以研究人群进化及其因果关系为主，以及包括种族、地理、文化等部门史，可谓掀起了一场史学革命，影响了整整一代史学界。钱

① 梁启超《饮冰室文集》之九，《新史学》。
② 梁启超《饮冰室文集》之六，《中国史叙论》。

穆自幼喜读梁氏之书，治史注重人物与事件先后的因果关系，渊源流变，并涉及部门史诸领域，无疑受其影响。

夏曾佑的《中国古代史》则是梁启超新史学的实践者，此书对钱穆史学写作也产生影响。夏氏《中国古代史》一书以进化论为骨架，在学术上，着眼于孔子以前的原始宗教，秦、汉的方士，汉代道教的产生与佛教输入，宗教与哲学的相嬗之故，于老、孔、墨三家，周秦之际学派、西汉今古文等都立有专题。同时强调制度的重要性。他对中国民族的发展给予重视，追溯民族的渊源，反对中国民族西来说。尤其是其书的体例，通贯政治、经济、学术、宗教，将中国史分为若干期而再用分章节的体裁写作，多抄录史籍原文，无考据方式，又不背离考据精神，书末附《史记》诸表，凡此都对钱穆治史产生重要影响。他在回忆录中经常提及这一点。

晚清学术思想的新动向是诸子学的兴起，以及汉宋学术的合流趋势。

有清一代，经学占主导地位，子学不过是经学的附庸。晚清情况有所不同，经学上的今古文到了无可再争的时候，经学势必走向末路，正在这个时期，诸子学脱颖而出，开出学术界的新气象。主要代表人物有王先谦、孙诒让等。王先谦以治《荀子》名家。清中叶以来，《荀子》重新受到重视。注《荀子》者有谢墉、汪中、郝懿行、王念孙、俞樾等，他们都对杨注本《荀子》作过校勘。王先谦采众家之长，编著《荀子集解》，为清代最好的本子。孙诒让治墨子精勤，他“覃思十年”①，博采诸家之说，并发挥已见，写成《墨子闲诂》一书。俞樾称其书“整纷剔蠹，脉摘无遗，旁行之文，尽还旧观；讹夺之处，咸秩无紊。盖自有《墨子》以来，未有此书也。”② 大体说，毕沅注《墨子》仅据善本雠正，略释古训，苏时学开始刊正错简，而孙诒让兼采。晚

① 孙诒让《墨子闲诂》卷首，《墨子闲诂序》。

② 俞樾《墨子闲诂序》，载《墨子闲诂》卷首。

清治诸子的还有戴望、陈奂、陈昌齐、王闿运、章太炎、郭庆藩等。另外，俞樾的《诸子平议》、《诸子平议补录》，孙诒让的《札迻》等，都是治子学综合方面的书。梁启超说："晚清'先秦诸子学'之复活，实为思想解放一大关键"，"以后进一步研究诸家学术内容，求出我国文化渊源流别之所出所演，发挥其精诣，而批评其长短得失，便是我们后辈的责任。"① 钱穆对诸子学的研究正是在晚清诸子学复兴这一学术背景下进行的，他继承清人遗绪，并又超出前人，实现了以上梁启超所希望的"后辈的责任"。

有清一代经学大盛，经学内部虽然存在着今文经学、古文经学、宋学相互对峙，但也出现了兼采、合融的趋势。清初思想家顾炎武、黄宗羲等就曾提出过汉宋兼采的主张。乾嘉时期汉学如日中天，一些学者也不乏主张考据、义理兼顾。如戴震、翁方纲、姚鼐、汪中等在重考据的同时，也不忘义理。戴震认为，"汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数"②，各执其一，偏而不全，因此强调考核与义理兼采。翁方纲认为考订之学是为义理之学服务的，考据应以义理为主，但他也不排斥考据，除了对典籍、名物、制度考证之外，尤长于金石。姚鼐也认为应汉宋兼采。他说："义理、考据、辞章不可偏废，必义理为质，而后文辞有所附，考据有所归。"③ 提出考据、义理、辞章相结合的主张。晚清学者进一步发挥了汉宋兼采的观点。陈澧认为宋学虽于考据中能阐发义理，但弊病在持论好高，过于狂放，至于后期难免陷于异端。主张平抑汉宋，各取所长以用世，考据、义理不可偏废，考据服务于义理，义理来源于考据。他还提出将道学、辞章、经济、经史诸学合为一体的主张。刘师培则于今文经学与古文经学都进行批评。他指出："孔子以前有六经，孔子

---

① 梁启超《中国近三百年学术史》，东方出版社 1996 年版，第 305 页。

② 戴震《戴震集》卷 9，《与方希原书》。

③ 《清儒学案》卷 88，《惜抱上》，《姚先生鼐》。

之于六经也，述而不作。”[①] 今文家所谓孔子为“素王”，创法改制的说法纯属杜撰。对于刘歆伪造古文经的说法，他也给予驳斥，认为在刘歆以前，古文经早已与今文经并存，两者立说宗旨多同。他引证《韩非子》、《吕氏春秋》、《淮南子》三书所引《左传》条文 54 条，证明《左传》非刘歆伪造。他治经虽偏向古文经，但观点持平。他说："仅通一经，确守家法者，小儒之学也；旁通诸经，兼取今文者，通儒之学也。”[②] 今文、古文各有所长，应兼而有之，在学术上主持平，反对门户之见。钱穆治经学破除古文经与今文经、汉学与宋学的门户之见，主张兼采、会通，显然受以上清儒的影响。

另外，民国初年兴起的古史辨思潮对钱穆学术思想也有影响。这不是说古史辨学派的中坚对钱穆有举荐之恩，又有良好的私人关系。钱穆虽然不同意古史辨学派所得出的结论，但古史辨学派运用史学方法研究历史，超越经学今古文门户之见，把传统学术当作史学研究的对象，还原于它所产生的时代，这一史学方法的确影响了他。他无论是治宋学，还是治汉学，都能超越门户之见，就在于站在史学立场，以史学贯通诸子学、经学，还子学与经学之原貌，从某种意义上说得益于古史辨学派的方法论。

国学、国粹思潮也是钱穆的思想来源之一。国学、国粹思潮产生于晚清，国学指中国固有之学，国粹大体指中国固有的文化精神，保存国学，宏扬国粹大致在 1902 年至 1905 年间形成了一股思潮。邓实等在发起国学讲习所时说：“夫国学者，国家所以成立之源泉也。吾闻处竞争之世，徒恃国学固不足以立国矣，而吾未闻国学不兴而国能自立者也。吾闻有国亡而国学不亡者矣，而吾未闻国学不兴而国能自立者也。故今日国学之无人兴起，即将影响于国家之

---

① 刘师培《刘申叔先生遗书》第 44 册，《汉代古文学辨诬》第 1 页。

② 刘师培《刘申叔先生遗书》第 9 册，《群经大义相通论》第 24 页。

存灭，是不亦视前世为尤岌岌乎？”[1] 国学讲习会的发起人以国学为一国固有之学，并把国学的兴衰与国家的兴亡联系在一起。国粹指一国固有之学中应予保存的东西。章太炎说：“为甚提倡国粹？不是要人尊信孔教，只是要人爱惜我们汉种的历史。这个历史，是就广义说的，其中可以分为三项：一是语言文字，二是典章制度，三是人物事迹。近来有一种欧化主义的人，总说中国人比西洋人所差甚远，所以自甘暴弃，说中国必定灭亡，其种必定剿绝。因为他不晓得中国的长处，见得别无可爱，就把爱国种的心，一日衰薄一日。若他晓得，我想就是全无心肝的人，那爱国爱种的心，必定风发泉涌，不可遏抑的。”[2] 当时一些人还把国学、国粹当作“国魂”，认为国魂是立国之本，美国人以门罗主义为国魂，日本人以武士道为国魂，各国都有自己的国魂。中国人的国魂就在中国历史中，黄帝便是国魂。钱穆早年受国粹思想的影响，对于“国魂”、“国粹”、“黄帝魂”等流行观念是欣然接受的。梁启超在《读陆放翁集》中有“兵魂销尽国魂空”的名句，高旭的《南社启》也说：“国有魂，则国存；国无魂，则国将从此亡矣。”又说：“然则国魂果何寄？曰：寄于国学，欲存国魂，必自存国学始。”这种思想对知识界影响很大，五四运动以后“国学”、“国魂”的提法虽然有些过时，但其精神仍具有很强的感染力。钱穆研究文化注重本民族，倡导中国文化精神，其意思是一脉相通的。

据余英时回忆，钱穆在新亚书院多次向学生讲演都提到梁启超的“中国不亡论”曾在他少年的心灵上激起巨大的震动。这篇文章的题目是《中国前途之希望与国民责任》，刊载在1910年的《国风报》上。梁氏以“沧江”和“明水”两人一问一答的方式写成的。“明水”提出种种论证指出中国随时有灭亡的危险，而“沧江”则逐

① 邓实《国学讲习会序》，《民报》第7号，1906年9月。
② 章太炎《东京留学生欢迎会演说辞》，《民报》第6号，1906年7月。

条反驳，说中国绝无亡之理。两人递进深入，最后论及中外历史、中国国民性等问题，直到“明水”被“沧江”完全说服为止。梁氏这篇文章在当时激发了无数中国青少年的国家民族情感。钱穆读了此文后没有走上政治救国的道路，而转入历史研究，深深为梁启超的历史论证所吸引，希望更深入地在中国史上寻找中国不会亡的根据。他的爱国思想和民族文化意识渊源于此，他以后数十年的历史研究也可以说全是为此一念所驱使。①

论及钱穆的学术思想渊源，应注意到他学术思想产生的社会背景，这对正确把握其思想来源也是重要的。他在谈及自己学术与其所处的时代关系时说：“余对中国传统文化之深博伟大，所知甚浅。然自问爱国热忱，则自幼年迄今兹，从未后人。凡我所讲，无不自我对国家民族之一腔热忱中来。我之生年，在前清光绪乙未，即马关条约台湾割让日本之年。我之一生，即常在此外患纷乘，国难深重之困境中。民国元年，我即在乡村小学教书。我之稍有知识，稍能读书，则莫非因国难之鼓励力，受国难之指导。我之演讲，则皆是从我一生在不断的国难之鼓励与指导下困心衡虑而得。”② 他的一生与甲午战败以来的时代忧患共终始，因此说他的学术与中国近现代的命运紧密相联。

对于自己学术思想发展脉络，钱穆自己有一段精彩的概括：“入中学，遂窥韩文，旁及柳、欧诸家，因是而得见姚惜抱《古文辞类纂》及曾涤生《经史百家杂钞》。民国元年余十八岁，以家贫辍学，亦为乡里小学师，既失师友，孤陋自负，以为天下学术，无逾乎姚、曾二氏也。同校秦君仲立，年近五十，亦嗜姚、曾书，与余为忘年之交。一日，忽问余：吾乡浦二田先生，有《古文眉诠》，亦巨著，顾治古文

① 余英时《钱穆与中国文化》，上海远东出版社 1996 年版，第 20－21 页。

② 钱穆《中国文化精神》，台北三民书局 1971 年，序言。

者独称姚、曾不及浦，同是选钞古文，其高下得失何在？余请问，秦君曰：我固不知，故举以问君耳。嗣是遂知留心于文章分类选纂之义法。因念非读诸家全集，终不足以窥姚、曾取舍之标的，遂决意先读唐、宋八家，韩、柳方毕，继及欧、王。读《临川集》论议诸卷，大好之，而凡余所喜，姚、曾选录皆弗及。遂悟姚、曾古文义法，并非学术止境。韩文公所谓因文见道者，其道别有在，于是转治晦翁、阳明。因其文渐入其说，遂看《传习录》、《近思录》及黄、全两《学案》。又因是上溯，治五经，治先秦诸子，遂又下迨清儒之考订训诂。宋、明之语录，清代之考据，为姚、曾古文者率加鄙薄，余初亦鄙薄之，久乃深好之。所读书益多，遂知治史学。”[①]

这段学术发展脉络的论述类似章太炎《自述学术次第》，钱穆在《师友杂忆》更有详细的论述。表明他治学先从清代桐城派古文开始，遂折入唐宋集部。又“因文见道”，受韩愈的影响转入理学，服膺朱熹、王守仁。再由理学上溯至经学、诸子学，然后折回清代考据学。尤其推崇宋明理学与清代考据学，这表明钱穆治学兼重考据和义理的精神，既然兼顾考据义理，就不能囿于汉学或宋学之门户，而只有从史学入，把传统学术当成史学的对象，才能超越汉宋等门户之见，因此史学是钱穆的归宿。

严耕望也有类似的论述：“综观先生一生治学，少年时代，广泛读中国旧籍，尤爱唐宋韩柳至桐城派古文，后始渐趋向学术研究。壮年以后乃集中向史学方面发展，故史学根基特为广阔，亦极深厚。再就先生治学途径发展程序言，先由子学入门，壮年时代，最显著成绩偏在考证功夫，中年以后，以通识性论著为重。但不论考证或通识论著，涉及范围皆甚广泛，如政治、如地理，亦涉及社会与经济，惟重心仍在学术思想，此仍值基于青年时代之子学爱好，是以

① 钱穆《宋明理学概述》，台湾学生书局 1977 年，自序。

常强调'学术领导政治，学说超越政统'。"[1]

三　主要学术著作

钱穆的一生是为弘扬光大中华学术的一生，他把身生命与学术生命紧密地联系在一起。他的学术著作甚丰，"卷帙之积，几于等身"。钱穆的学术著作共八十余部（不包括文章），主要分一般历史、学术思想史、文化三类，这里仅择要介绍。

甲、一般历史著作

《国史大纲》为钱穆30年代在北京大学历史系教授"中国通史课"的讲稿。1939年在云南宜良撰成。全书卷首讲述了学习国史应具备的条件，"一者必须将我国家民族，已往文化演进之真相，明白示人，为一般有志认识中国已往政治、社会、文化、思想种种演变者所必需之知识；一者应能于旧史统贯中映照出现代中国种种复杂难解之问题，为一般有志革新现实者所必备之参考。前者在积极的求出国家民族永久生命之泉源，为全部历史所由推动之精神所寄；复者在消极的指出国家民族最近病痛之证候，为改进当前之方案所本。"[2] 在引论中阐述著者撰写此书的宗旨和动机。全书共分八部：上古三代之部，分中原华夏文化之发祥、黄河下游之新王朝、封建帝国之创兴。春秋战国之部，分霸政时期、军国斗争之新局面、民间自由学术之兴起。秦汉之部，分大一统政府之创建、统一政府文治之演进、统一政府之堕落、士族之新地位、统一政府之对外。魏晋南北朝之部，长期分裂之开始、统一政府之回光返照、长江流域之新园地、北方之长期纷乱、南方王朝之消沉、北方政权之新生命、变相的封建势力、变相的封建势力下之社会形态（上下）、宗教思想之

① 严耕望《钱穆宾四先生与我》，第36页。

② 钱穆《国史大纲》卷首。

弥漫。隋唐五代之部，分统一盛运之再临、新的统一盛运下之政治机运、新的统一盛运下之社会情态、盛运中之衰象（上下）、新的统一盛运下之对外姿态、大时代之没落、黑暗时代之大动摇。两宋之部，分贫弱的新中央、士大夫的自觉与政治革新运动、新党争与南北人才、南北再分裂。元明之部，分暴风雨之来临、传统政治复兴下之君主独裁（上下）、南北经济文化之转移（上中下）、社会自由讲学之再兴起。清代之部，分狭义的部族政权之再建（上下）、狭义的部族政权下之士气、狭义的部族政权下之民变、除旧与开新。共八个部分，四十六章，以纲目体行文，提纲挈领地系统介绍了中国五千年的历史。顾颉刚指出："所有的通史，多属千篇一律，彼此抄袭。其中较近理想的，有吕思勉《白话本国史》、周谷城《中国通史》、邓之诚《中华二千年史》、陈恭禄《中国史》、缪凤林《中国通史纲要》、张荫麟《中国史纲》、钱穆《国史大纲》等。其中除吕思勉、周谷城、钱穆三四先生的书外，其余均属未完之作，钱穆先生的书最后出而创见最多。"[①] 尤其是书的引论，陈寅恪称"为近世一篇大文章。"[②] 由重庆商务印书馆 1940 年初版。台北商务印书馆 1952 年再版，1974 年修订再版，到 1992 年印行 18 版。台北商务印书馆 1994 年第 2 次修订出版。北京商务印书馆 1994 年版。

《中国历史精神》系作者 1951 年在台北"国防部"高级军官组讲演稿改写而成。包括史学精神与史学方法、中国历史上的政治、中国历史上的经济、中国历史上的国防、中国历史上的教育、中国历史上的地理和人物、中国历史上的道德精神。另附 1963 年在国防研究院讲演：中国文化与中国人、从东西历史看盛衰兴亡。由台北国民出版社 1951 年初版，1954 年、1975 年再版，印尼雅嘉达天声日报社 1958 年重印，台北东大图书公司 1976 年修订初版，1984

---

① 顾颉刚《当代中国史学》，胜利出版公司 1947 年版，第 85 页。

② 严耕望《钱穆宾四先生与我》，第 20—21 页。

年修订三版。

《中国历代政治得失》系作者1952年在台北“国民政府战略顾问委员会”作学术讲演的讲演稿。强调“政治乃文化体系中的要目。”“研究中国传统文化，绝不该忽略中国传统政治。”① 书中阐述中国历史上汉、唐、宋、明、清五代的政治制度的得失，扼要地将以上五代的中央政府与地方政府组织、选举与考试制度、赋税制度、国防与兵役制度作了概括性地综述及评论。1955年加以修改，尤其对唐代两税制、明代赋税制等作了新补充。自印本1952年在香港初版，台北三民书局1974年重印，台北东大图书公司1977年再版。

《国史新论》内收论文有中国社会演变、中国传统政治、中国知识分子、中国历史上之考试制度、中国文化传统之演进。1989年增补再论中国社会演变、略论中国社会主义、中国历史上的传统政治、中国文化传统中之士、再论中国文化传统中之士、中国历史上的传统教育、中国教育制度与教育思想、中国历史上人物、中国历史上之名将等。香港自印本1953年初版，1955－1975多次再版，台北东大图书公司1989年增订出版。

《秦汉史》系钱穆30年代在北京大学历史系和清华研究院撰写的讲义，未完稿。1950年在台北遇前北大学生所藏油印稿，遂改定成书。全书上起秦汉统一，下迄新莽覆灭。分秦人一统之局、汉初之治、西汉全盛、西汉中衰、昭宣以后之儒术、西汉一代之政制、王莽之新政七章。从政治、经济、学术角度全面分析了秦代至西汉末年的历史。自印本1957年在香港出版，台北东大图书公司1985年重印。1987年再版。

《中国历史研究法》是作者根据1961年在香港孟氏教育基金会的讲演稿修改而成。本书虽分述政治、经济、社会等，“而以文化

① 钱穆《中国历代政治得失》，台北东大图书公司1977年版，序。

为其共通对象与共通骨干。”[①] 包括如何研究通史、如何研究政治史、如何研究历史人物、如何研究历史地理、如何研究文化史。1988年增补早年发表的略论治史方法、历史教育几点流行的误解两文。香港孟氏教育基金会1961年初版，台北新民书局1970年再版，台北东大图书公司1988年增订出版。

《史记地名考》成稿于1941年，为奉母返苏州居耦园时之作。提出治史地三大原则，“地名原始”、“地名迁徙”、“地名沿革”，自谓治古史地创获，“乃据三大原则互相会通而得。”[②] 有中国与四裔、上古地名、《禹贡》山水名（上中下）、夏殷地名、周地名、秦地名、齐地名、鲁地名、晋地名、楚地名、魏地名、韩地名、赵地名、梁宋地名、卫曹地名、豫章长沙名、吴越地名、燕地名、关中地名、秦汉宫宫陵庙名、郊祀封禅地名、汉侯邑名（一二三四）、西北边地名、匈奴北湖地名、西域地名、蜀地名、西南夷地名、西粤东越地名、东胡朝鲜地名等，1966年补写序文、例言、地名索引，是继《古史地名论丛》后，对《史记》地名综合研究的著作。香港太平书局1962年初版，香港龙门书店1966年再版，台北三民书局1968年重印，1984年再版。

《古史地理论丛》汇集考论古代史地文章22篇，约分甲、乙两部。有周初地理考、古三苗疆域考、楚辞地名考、黄帝故事地望考、雷学淇纪年义证论夏邑鄂鄻、西周戎社祸考上下（附辨春秋前秦都邑、西周对外大事略表）、重答李峻之君对余周初地理考之驳难、中国史上之南北强弱观、水利与水害上下，跋康熙丙午刊本《方舆纪要》、《禹贡》山水杂说、苍梧九疑零陵地望考、论邪、说滇与昆明、古豫章考、汉初侯邑分布、提议编纂古史地名索引等。台北东大图书公司1982年初版。

《中国史学发微》为作者史学论文汇集。除《史学导言》以单行

---

① 钱穆《中国历史研究法》，台北东大图书公司1988年版，序。

② 钱穆《史记地名考》，台北三民书局1968年版，序。

本刊行外，包括国史漫话、中国史学之精神、中国历史精神、中国文化特质、中国民族性与中国文化之特长处、历史与人生、中国史学中之文与质、民族历史与文化、中国教育思想史纲、庄子薪尽火传释义、略论中国历史人物之一例、国史馆撰稿漫谈、世界孔释耶三大宗教等。台北中央日报社 1970 年初版，台北东大图书公司 1989 年增订初版。

乙、学术思想著作

《国学概论》为作者 1926—1927 年任无锡江苏省立第三师范、苏州江苏省立苏州中学讲义修改而成。本书“于每一时代学术思想主要潮流所在略加阐发。其用意在使学者得识二千年来本国学术思想界流转变迁之大势。以培养其适应启新的机运之能力。”① 包括孔子与六经、先秦诸子、秦之焚书坑儒、两汉经生今古文之争、晚汉之新思潮、南北朝隋唐之经学注疏及佛典播译、宋明理学、清代考据学、最近期之学术思想等内容。上海商务印书馆 1931 年初版，台北商务印书馆 1956 年出版，香港国学出版社重印，北京商务印书馆 1997 年版。

《先秦诸子系年》始撰于 1923 年，积四、五年成书。共四卷，考辨 163 篇，依据《史记》十二诸侯表、六国年表考证先秦诸子的学术师承与生平著述，上逆孔子生年，下逮李斯卒年，前后二百余年先秦诸子学术渊源流变得到疏理。顾颉刚评道：“《先秦诸子系年考辨》，虽名为先秦诸子的年代考辨，而其中对古本《竹书纪年》的研究，于战国史的贡献特大。”② 杨树达 1934 年 5 月 16 日日记写道：“出席清华历史系研究生姚薇元口试会。散后，偕陈寅恪至其家。寅恪言钱宾四（穆）《诸子系年》极精湛。时代全据《纪年》订《史记》之

① 钱穆《国学概论》，商务印书馆 1997 年版，弁言。

② 顾颉刚《当代中国史学》，第 104 页。

误，心得极多，至可佩服。”[1] 上海商务印书馆 1935 年初版，香港大学 1956 年增订版，台北东大图书公司 1986 年再版。

《中国近三百年学术史》为作者在北京大学时的讲义。1931 年起积 5 年增改而成。全书 14 章及年表。首章引论，略述近代学术导源于宋学，认为不知宋学，则不能知汉学，更无法评汉宋是非，因而略述两宋学术，并以东林学派为殿。次章至最后一章，分述黄梨洲（陈乾初、潘用微、吕晚村）、王船山、顾亭林（马骕）、颜习斋李恕谷、阎潜邱毛西河（姚立方、冯山公、程绵庄、胡东樵、顾宛溪）、李穆堂（万孺庐、王白田、朱止泉、全谢山、蔡元凤）、戴东原（江慎修、惠定宇、程易田）、章实斋（袁简斋、汪容甫）、焦里堂阮芸台凌次仲（许周生、方植之）、龚定庵（庄方耕、庄保琛、刘申受、宋于庭、魏默深、戴子高、潘四农）、曾涤生（罗罗生）、陈兰甫（朱鼎甫）、康长素（朱子襄、廖季平、谭复生）诸家学术大要，师承关系，以此说明近三百年学术演变的辙迹。杨树达 1943 年 7 月 26 日日记写道：“阅钱宾四（穆）《近三百年学术史》，‘注重实践’、‘严夷夏之防’，所见甚正。文亦足达其所见，佳书也。”[2] 上海商务印书馆 1937 年初版，台北商务印书馆 1957 年再版，1968 年 4 版，台北商务印书馆 1957 年再版，1968 年 4 版，北京中华书局 1984 年出版，商务印书馆 1997 年版。

《中国思想史》写于 1952 年。上起秦秋战国，中经秦汉、魏晋南北朝、隋唐、宋元明清，下迄现代。本书宗旨是“每一时期各只提及主要的几家，每一家各只提及主要的几点”，因此“只能提供出中国思想史里几个主要节目。”[3] 侧重研究子产、叔孙豹、孔子、墨子、杨子、孟子、庄子、惠施、公孙龙、荀卿、老子、韩非、邹衍、董仲舒、王

---

① 杨树达《积微翁回忆录》，上海古籍出版社 1986 年，第 82 页。

② 杨树达《积微翁回忆录》，上海古籍出版社 1986 年，第 204 页。

③ 钱穆《中国思想史》，台湾学生书局 1977 年版，例言。

充、王弼、郭象、向秀、竺道生、慧能、周濂溪、邵康节、张横渠、程明道、程伊川、朱晦庵、陆象山、王阳明、王船山、颜习斋、戴东原、章实斋、孙中山等主要思想家的主要思想，为中国思想史钩玄之作。台北中华文化出版事业委员会1952年初版，台北学生书局1977年增订出版。

《宋明理学概述》成于1953年。主要依据读《宋元学案》、《明儒学案》及作者平时笔记心得撰写而成。取舍详略，排比条贯，别具会心。书中强调："求明一代之思想，必当溯源竟流，于全部思想史中迹其师承，踵其衍变，始可以明此一代思想之意义与价值。"① 包括宋学之兴起、宋初诸儒、中期宋学、南渡宋学、金元诸儒、初期明儒、中期明学、晚期明学、明末诸遗老等内容，扼要概述宋明理学演进的历史趋势。台北 中华文化事业委员会1953年初版，台湾学生书局1977年修订出版。

《四书释义》为20年代在江苏省立无锡师范执教时讲义。其中《论语要略》、《孟子要略》早已出版。《大学中庸释义》未刊。《四书释义》排列依次为《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》，这种体例与朱熹不同。其根据在于，《论语》、《孟子》不仅是儒学正统，也是中国文化精神结晶。《大学》、《中庸》则言简义丰，辞近旨远为儒家经典。读《论语》、《孟子》可以窥见中国古圣先哲的微言大义，探求中国文化的渊源。台北中华文化出版事业委员会1953年初版，台湾学生书局1978年修订重版。

《庄老通辨》收入论文15篇，专论庄子、老子两家的思想，而辨定其先后。尤其是《老子辨》、《关于老子成书年代之一种考察》、《再论老子成书年代》三篇论文，对老子其人、其书详加考辨，得出老子晚于庄子的结论，故称《庄老通辨》。香港新亚研究所1957年初版，台北1971年再版，台北东大图书公司1991年初版。

---

① 钱穆《宋明理学概述》，台湾学生书局1977年版，例言。

《两汉经学今古文平议》收入《刘向歆父子年谱》、《两汉博士家法考》、《孔子与春秋》、《周官制作时代考》四篇论文，皆为两汉经学今古文问题而发。破除刘歆伪造古文经之谬说，发明两汉博士治经分今古文真相，阐述《公羊》家言，亦有符合孔子作《春秋》之余绪，证明《周官》确为伪书。其中《刘向歆父子年谱》为其成名之作。指出康有为《新学伪经考》关于刘歆伪造经书一说不通 28 处，按照刘向歆父子生卒年及任事年月依次排列，使康有为的错误一目了然。胡适在 1930 年 10 月 28 日日记中写道："钱谱为一大著作，见解与体例都好，他不信《新学伪经考》，立二十八事不可通驳之。"[①] 香港新亚研究所 1958 年初版，台北东大图书公司 1971 年重印，1978 年再版。

《朱子新学案》为作者晚年精心撰写的巨著。始撰于 1964 年，成于 1969 年，又于 1970 年撰写《朱子学提纲》冠于书首，书末附《朱子学要略》及索引，便于读者研究。本书的旨趣"在一本朱子原书称述朱子"，[②] 并连带解决朱熹死后七百多年来学术史上争论不休，疑而未决的问题。全书分三方面：思想包括理气、心性两部分；学术包括经学、史学、文学三部，其中经学又分《易》、《诗》、《书》、《春秋》、《礼》、《四书》等，又附校勘、考据、辨伪诸篇，及游艺格物一篇。介于思想与学术之间的部分包括朱子评述濂溪、横渠、二程诸篇，下逮评程门、五峰、浙学，又别著朱陆异同三篇，辟禅学两篇等。杨联升称此书"博大精深，并世无能出其右者"[③]。台北三民书局 1971 年初版。

《中国学术通义》汇集作者居港台后所发表的关于中国传统学术方面的论文。有四部概论、中国儒学与文化传统、朱子学术述评、

① 胡适《胡适日记》，台北远流出版公司 1990 年影印本，第 10 册。
② 钱穆《朱子新学案》，巴蜀书社 1986 年版，第 3 页。
③ 余英时《钱穆与中国文化》，上海远东出版社 1996 年版，第 186 页。

中国文化传统中的史学、张晓峰《中华五千年史》序、中国文化传统中之文学、泛论学术与师道、有关学问之系统、学术与风气、关于学问方面之智慧与功力、学问与德性、择术与辨志等。1982年又增补中国学术特性、我对于中国文化的展望。从不同角度阐明中国传统学术的精神、特征。台北学生书局1975年初版，1976年再版，1982年三版。

《中国学术思想史论丛》共分八册，为作者汇集其六十年来未收入专书中的讨论中国学术思想史的论文。共三编，上编自上古迄先秦，包括《中国学术思想史论丛》(一)、(二)，中编上自秦汉下迄隋唐五代，包括《中国学术思想史论丛》(三)、(四)，下编上自宋朝下迄现代，包括《中国学术思想史论丛》(五)、(六)、(七)、(八)，比较全面系统地阐述了中国学术思想发展的历程。台北东大图书公司1977年至1980年初版。

丙、文化方面的著作

《中国文化史导论》于1941年在四川成都赖家园撰成。40年代曾部分在《思想与时代》杂志上发表。内容包括中国文化之地理背景、国家凝成与民族融和、古代观念与古代生活、古代学术与古代文字、文治政府之创见、社会主义与经济政策、新民族与新宗教之再融和、文艺美术与个性伸展、宗教再澄清民族再融和与社会文化之再普及与再深入、东西接触与文化更新。阐述中国文化的独特性及其发展规律，同时强调："中国文化之演进，尽可采取西方物质自然科学之一切成就而不致摇其本己之传统。"[1] 台北正中书局1951年初版，台北商务印书馆1993年修订出版，北京商务印书馆1994年出版。

《文化学大义》为1950年在台湾省立师范学院的演讲稿。内容有为什么要讲文化学、文化学是什么一种学问、文化的三阶层、文

---

① 钱穆《中国文化史导论》，北京商务印书馆1994年版，补跋。

化的两类型、文化七要素、东西文化比较、文化的衰老与新生、世界文化之远景，另附世界文化之新生、孔子与世界文化新生、人类文化与新科学三篇。台北正中书局1952年初版，1974年五版。

《民族与文化》为1949年在台北国防研究院的讲演稿。甲部为讲义，分上下编，上编中国民族之成长与发展，包括中华民族之本质、中国社会之结构、中华民族发展之经过及其前途。下编中国历史演进与文化传统，包括中国文化本质及其特征、中国的哲学道德与政治思想。乙部为讲词，分第一编绪论，第二编中华民族之成长与发展，包括中华民族之本质、中国社会之形成，第三编中国历史演进与文化传统，包括历史的领导精神、中国历史演进大势、中国文化本质及其特征、中国传统文化中之人文修养，第四编结言。台北联合出版中心1960年初版，香港1962年重印，东大图书公司1989年增订版。

《中华文化十二讲》系1967年在台湾各空军基地作巡回演讲的讲稿。包括中国文化的中心思想——性道一合论、中国文化中的人和人伦、中国文化中所理想之人生活、民族与文化、中国文化的进退升沉、中国文化中的中庸之道、中国文化中的武功与道德等，后增补中国历史上的军人、历史上的人与事理。台北三民书局1968年初版，台北东大图书公司1985年再版。

《中国文化丛谈》为作者在港台各地的讲演稿。分上下册。上册就中国历史指出中国文化之演进，以及当前文化复兴运动的途径。下册分述中国文化的诸方面，如宗教信仰、道德修养、农村生活、社会经济设计，以及科学、艺术、法律、海外移民等。台北三民书局1969年初版。

《中国文化精神》为1971年在台北海陆空三军军官莒光班的讲演稿。内容有中国文化精神、中国文化传统在那里、中国文化的变与常、文化传统中的冲突与调和、文化的散播与完整、文化的长命与短命、文化中之事业与性情、文化中和与偏反、文化中的自然

与世俗、文化中的积累与开新、文化中的精粹与渣滓、文化的前瞻与回顾、复兴文化之心理条件等。台北三民书局1971年初版，1973年再版。

《历史与文化论丛》为作者在台北"国防部"总政治部的讲演稿。原以《历史与时代》、《从认识自己到回归自己》两书内部发行，后将原来篇目重加增订，公开出版。从各方面论述民族历史文化，着眼在此下求变求新。台北东大图书公司1979年初版。

《从中国历史来看中国民族性及中国文化》为1978年作者在香港中文大学新亚书院"钱宾四先生学术文化讲座"上的讲演稿。有引言、中国人的性格、中国人的行为、中国人的思想总纲、中国人的文化结构、结论。香港中文大学1979年初版。

《晚学盲言》写于作者晚年双目失明后，成于1986年。作者在记述写此书艰难时说："一则不能引据古典书文，二则写下一字即不识上一字，偶有误笔，不能改正。每撰一文，或嘱内人搜集旧籍，引述成语。稿成，则由内人诵读，余从旁听，逐字逐句加以增修。"[①] 直到92岁生日后的一百天才定稿。共分三大部分：上编、宇宙天地自然之部，中编、政治社会人文之部，下编、德性行为修养之部。细分90个题目，多视角，全方位的阐述了中西文化思想的异同，可以说是作者中西文化比较观的总结。台北东大图书公司1987年初版。

钱穆的学术著作和讲演，不仅仅有学术价值，而且也有深刻的思想性和哲理性。他以著述不倦的一生，捍卫、弘扬中国传统文化的精华，肩负着"为往圣继绝学"的使命，是我们民族的真正脊梁。

---

① 钱穆《晚学盲言》，台北东大图书公司1987年版，例言。

第二章　先秦诸子学研究

早在20年代，钱穆就开始研究先秦诸子学。几十年来，他发表了大量诸子学研究方面的文章与专著。他治诸子涉及的问题非常广泛，对诸子的产生、发展与流变，主要学派及其地位，以及诸子统一等问题，都进行了详细地研究，建立了一套诸子学体系。

一　泛论诸子

钱穆治诸子首先指出前人通病有三：(1)“各治一家，未能通贯，故治墨者不能通于孟，治孟者不能通于荀。自为起讫，差若可据，比而观之，乖戾自见。”(2)“详于著显，略于晦沉，故于孔墨孟荀则考论不厌其密，于是其他诸子则推求每嫌其疏。不悟疏者不实，则实者皆虚。”(3)“前人为诸子论年，每多依据《史记·六国表》，而即以诸子年世事实系之。如据《魏世家》、《六国表》魏文称侯之年推子夏年寿，据《宋世家》及《六国表》宋偃称王之年定孟子游宋是也。然《史记》实为错误，未可尽据。”①

针对前人治诸子不能通贯，盲目信从刘歆《七略》、班固《汉书·艺文志·诸子略》、《史记》等错误，钱穆提出自己治诸子的用心：第一，“上溯孔子生年，下逮李斯卒岁。前后二百年排比联络，一以贯之”。第二，“凡先秦学人，无不一一详考。若魏文之诸贤，稷下之学士，一时风会之所聚，与夫隐沦假托，其名姓在若存若亡之间者，无不为之缉逸证坠，辨伪发覆，参伍错综，曲畅旁通，而后其生平出

① 钱穆《先秦诸子系年》，中华书局1984年版，自序，第1页。

处师友渊源学术流变之迹，无不粲然条贯，秩然就绪”。第三，“于先秦列国世系，多所考核。别为通表，明其先后。”① 本此，他对诸子学产生、发展与流变，以及基本精神进行研究。

（一）诸子的产生

关于诸子产生问题，晚清民初主要有两种观点。一种观点认为，诸子出于王官，即子学出于王官论。其理论根据是刘歆的《七略》“九流之目”，以此来谈诸子学的渊源。代表人物是章太炎。章氏说：“古之学者多出王官世卿用事之时，百姓家则务农商畜牧，无所谓学问也。其欲学者，不得不给事官府，为之胥徒，或乃供洒扫仆役焉。”又“所谓宦于大夫，犹今之学习行走尔。是故非仕无学，非学无仕，二者是一而非二也。”② 另一种观点强调，诸子学不出于王官，代表人物是胡适。他断言，诸子学不但不出于王官，且为王官之学所不容，如欧洲教会掌握中古教育之权不容异端一样。只有在王官之学废绝后，诸子学才大兴。③ 这一主张对钱穆有影响。

钱穆从王官之学衰败过程来把握诸子学产生，认为诸子学的产生与贵族之学的衰败密切相关。他认为，古代治教不分，官师合一，学术在王官，称王官之学，由于贵族把持，也称贵族之学。民间未有著述。“大抵古代学术，只有一个‘礼’。古代学者，只有一个‘史’。”④ 贵族制度以宗法为根基，国家就是家族的扩大。庙里祭祀辈分的亲疏规定贵族间的地位高低，宗庙里的谱牒也就是政治上的名分。大祭前有会猎，天子祭礼，诸侯必助祭，祭后有宴享。表示相互间的联络与名分。宗庙的“宰”和掌礼的“相”，就是主持这些名

---

① 钱穆《先秦诸子系年》，第 2 页。

② 章太炎《诸子学略说》，《国粹学报》第 8、9 号，1906 年 7、8 月。

③ 胡适《胡适学术文集 · 中国哲学史》，中华书局 1991 年版，第 591—597 页。

④ 钱穆《国史大纲》，第 94 页。

分的人。临祭时有歌颂、祈祷、明誓，颂词、祷文、誓书的保存便成为后来的历史。可见，古代学术的内容只是“礼”。它是政治上的等级与名分，是维系贵族存在的前提。由礼的保存者“史”，即古代学者，与“礼”相结合，体现古代学术在王官贵族手中，政教合一的特点。

在钱穆看来，古代王官之学集中体现在史与礼的结合上，后来由于史官流落民间和礼的瓦解，使王官之学衰败，这为诸子学产生提供前提。

严格地讲，诸子学的产生在于他们之间的互动。他说：“今考诸子师授渊源，以及诸家所称引，则其间多有出入，可以相通，固不能拘泥于九流六家之别。”① 这是从会通处探寻诸子师授渊源。他列举大量史料证明这一点。

墨子曾学儒者之业，受孔子之术(见《淮南子》)。墨子源于儒，儒墨相通。李克是子夏的弟子。《汉志》有《李克》七篇，属儒家。法家有《李子》三十二篇。班注：“名悝”，悝、克一声之转就是李克，不是二人。兵权谋家有《李子》十篇，沈钦韩说：“疑李悝”。又吴起师于曾子，而《吴起》四十八篇属兵权谋家。商鞅受李悝《法经》以相秦，法家、兵权谋家均有《商君书》，表明法家、兵家相通，皆源于儒家。《汉志》有农家《神农》二十篇，颜师古说：“刘向《别录》云：‘疑李悝、商君所托’”，说明法家、兵家与农家相出入。许行为农家。《吕氏春秋・当染篇》说：“许犯学于禽滑黎。”禽滑黎就是禽滑厘，他属墨家。许犯为许行。(春秋时，晋有狐突，字伯行，见《晋语注》。齐有陈逆，字子行，见《左传・哀公十一年》。《晋语》韦昭注：“犯，逆也。”《小尔雅》说：“犯，突也。”古人名突、逆，字行，知许行名犯。)因此，农家与墨家相通。荀子把墨翟、宋钘并举，《汉志》把宋钘归入小说家。《庄子・天下篇》把宋钘、尹文并举，《汉志》把尹文归入名家。观其禁攻寝兵，为墨子非攻之说，五升制饭就是墨子量腹之意。

---

① 钱穆《国学概论》，商务印书馆1997年版，第32页。

因此，墨家与名家、小说家相通。班注："孙卿道宋子，其言黄老意。"墨家、小说家与道家相通。荀子把慎到和田骈并举。《庄子·天下篇》以彭蒙、田骈、慎到三人并举。《汉志》田子属道家，慎子属法家。说明道家与法家相通。荀子把陈仲、史鰌并举。陈仲之学近于许行，属农家、墨家之流。庄子常把曾子、史鰌并称，说明农家、墨家与儒家相通。荀子说："子思、孟子案往旧造说，谓之五行。"《汉志》把邹衍列为阴阳家。《文选·魏都赋注》引《七略》说："邹子有《终始五德》，从所不胜。土德后木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。"因此，阴阳家与儒家相通。韩非学于荀子。《汉志》把韩非列入法家。司马迁称韩非本于黄老。因此，法家、儒家、道家也是相通的。[①]

钱穆在旁证博引后得出结论："遑论所谓某家者流，出于某官之说哉？故谓王官之学衰而诸子兴可也，谓诸子之学一一出于王官则不可也。"[②] 这是对以"九流之目"谈诸子学渊源之说的批判。可以说他对诸子师授渊源的考证是建立在大量史料基础上的。也就是说诸家之间相互联系出入不是主观的臆断，而都是有案可查的，只是散见在诸子书或其他史书等古籍中，一般人并没有注意。而他以史家的眼光去读这些书，把它们置于当时学术大流中去考察，通贯子书与史书，发现诸家的内在联系，揭示诸子相通的道理。实际上，正是由于诸子师友、学术上相互出入，才能相互采长补短，共同发展。如果没有他们之间的这种相互交错、相辅相成的联系，也就不会出现当时百家争鸣的局面。从这个意义上说，钱穆所论平实客观。

在考证诸子师友渊源时，钱穆不是平铺开来无重点地简单描述，而是强调"开诸子之先河为孔子"，突出儒家在诸子产生中的作用。孔子熟谙掌故，明习礼文，在春秋礼崩乐坏的情况下，"孔子以

---

① 钱穆《国学概论》，第 32—33 页。

② 钱穆《国学概论》，第 34 页。

平民儒士，出而批评贵族君大夫之生活，欲加以纠正”，孔子作为平民学者、礼的护法者，承担矫世的责任，批评贵族违礼的行为，“然贵族阶级之颓运终不可挽，则孔子正名复礼之主张徒成泡影，而自此开平民讲学议政之风。”① 正是这一举动导致诸子百家产生。

（二）诸子的发展

钱穆不仅从横向打通诸子，揭示诸子之间的内在联系，而且从纵向贯通诸子，使诸子发展的大趋势展现在我们面前。他说：“盖囊括而言，先秦学派，不出两流：其倾向于贵族化者曰‘儒’，其倾向于平民化者曰‘墨’。儒者偏重政治，墨者偏重民生。法家主庆赏刑罚，原于儒；道家言反朴无治，原于墨。故一主礼，一非礼。一主仕进，一主隐退。一尚文学，一主劳作。此当时学术界分野之所在也。今综述诸家对于贵族生活之意见，荀子从富力之分配与功效立论，而承认治人阶级之贵族生活者也。墨子从富力之消费立论，而反对治人阶级之贵族生活者也。孟子、许行、陈仲皆自富力之生产立论，而于治人阶级之贵族生活，或赞成或反对者也。宋钘则自富力之需要立论，庄周、老子则自富力之享用立论，而反对社会一般之奢侈者也。要之自春秋之末，贵族阶级一旦崩坏，而社会组织于以大变，此实当时一大事。故自孔子以下学者精神所注，莫非讨论政治与生活之两问题。其他论点，则均本此而引伸。必明此乃始可与语先秦学术之真相矣。”② 在这里，钱穆以政治与生活两大问题疏理诸子。儒家侧重在政治，墨家偏重在民生即生活。虽然墨家源于儒家，但后来演变为儒家的第一个反对派。在儒墨对立中，儒家相对保守，属诸子中的右派，墨家比较激进，属左派。法家属儒家的演化，而道家等则属墨家的演化，诸子的对立超不出儒墨两家的对立，正是

① 钱穆《国学概论》，第 39 页。

② 钱穆《国学概论》，第 59—60 页。

儒、墨的对立演成后来诸子对立。这反映儒、墨共为先秦“显学”的特点。

钱穆还以儒、墨两家对立为主线，提出诸子发展三期说。他指出：“故先秦诸子，截而言之，可分三期：孔墨之兴为初期。当时所讨论者，质言之，即贵族阶级之生活，究当若何而始得谓之正当是已。陈许孟庄为第二期。当时所讨论者，质言之，即士阶级自身对于贵族阶级究应抱若何之态度是已。此以下为第三期，当时讨论之中心厥为士阶级之气焰与扰动，若何而使之渐归平静与消灭是已。故初期之问题中心为‘礼’，中期之问题中心为‘仕’，末期之问题中心为‘治’。此虽未可一概而论，而统观诸家学说思想之流变，要亦不离于此矣。”① 以儒墨为轴，这三期诸子对立的社会背景和焦点都不同。

第一期是孔子和墨子对立。其中心问题是“礼”，也即如何使贵族生活趋于正当，孔子与墨子看法不同。墨子主张“天志”、“兼爱”、“废礼乐”、“节丧葬”，凡是属于贵族生活方面的都将抛弃，使人类只以“刑徒役夫”为标准。这在孔子看来，“是可忍，孰不可忍”。他们对当时贵族生活都进行抨击，用意不同。孔子之所以正名复礼，是从维护贵族利益出发的，矫挽流弊，使之不灭亡。墨子主张“兼爱”，是从平民利益出发的，目的是使贵族阶级走向灭亡。

第二期是孟子和许行、陈仲、惠施、庄子等人的对立。中心问题是“仕”，即士对贵族抱何种态度。孟子属于儒家，许行、陈仲、惠施、庄子属于墨家系统。

这时的儒家表现为义士派，以孟子为代表。这一派反对许行、陈仲，主张分功易事，承认政治生活。同时也反对田骈、淳于髡不依赖诸侯和公孙衍、张仪专以妾妇之道来谋禄位这两种极端，主张通过官职来换取俸禄，以礼进退。

① 钱穆《国学概论》，第 51－52 页。

墨家系统分为四派：(1)劳作派。代表人物许行和陈仲。许行是墨子的再传弟子，是“南方之墨”，提倡“并耕之说”，君臣民同耕。陈仲主张“不恃人而食”，认为凡是不通过劳动等待别人供养的贵族，皆属不义之例。(2)不仕派(滑头的学士派)。代表人物是淳于髡、田骈。他们与稷下先生一派都外收不仕之高名，内慕禄养之实利。这派安享富贵生活，寄生在贵族卵翼下，而高唱不仕之论。(3)退隐派(玩世派)这派以庄子为代表。其先已有杨朱“为我”。但这派不主张刻苦的劳作生活，不愿有礼乐文化，更不愿为生活禄仕，只有限于冥想的生活中。庄子虽然对儒墨均有批评，但就学术路向而言，仍归于墨家。庄子又与惠施交游。惠施主张“泛爱万物”，“天地一体”，承绪墨子遗风。(4)禄仕派。以公孙衍、张仪为代表。这派以法术保持禄仕为目的，也是当时的纵横家。①

钱穆对第二期诸子总结时指出：“庄子《齐物》，亦曰：‘万物与我一体’。孟子道性善，则曰：‘人皆可以为尧舜’，故推不忍一牛之心而可以保四海。许行、陈仲以自食其力为人类普遍之义务。则皆不认有上天下泽之分也。即等而下之，如稷下之先生，苏张之舌士，谈笑以取富贵，初不知人类当百数十年前犹有贵族平民划然判分之一界矣。自此迄于四公子养士，而平民学者之地位益高，其生活益侈，于是而当时学术界之论点，亦遂一转其方向。盖儒墨之兴，以抨击贵族阶级之生活，而为士阶级之崛起者，今则士阶级之生活，亦复同化于曩昔之贵族而兴之一例。乃复有起而抨击士阶级之生活者，则战国晚年学风之趋势也。”② 第二期诸子尽管学术特点各异，形成不同学派。但有一点是相同的，就是标志着战国士阶层的兴起，以及对贵族全方位的批判。这一学风转变与当时政治状况相适应，体现贵族阶层已经消亡，平民阶层完全从贵族中解放出来的

① 钱穆《国史大纲》，第 107－109 页。

② 钱穆《国学概论》，第 51 页。

特点。

第三期诸子是荀子、韩非与老子之间的对立。荀子、韩非属于儒家系统，老子属于墨家。中心问题是“治”，即如何使士阶级渐归平静、消灭。钱穆从如何“治”的角度把这时的诸子分成无治派、礼治派和法治派。

属于墨家的无治派。钱穆考证老子晚出，其思想言论属战国晚期。（后有详细论述）在如何“治”上，这派反对奢侈，主张回归真朴，承绪墨家遗风。老子深斥奢侈有害无益，这与孔子“是可忍，孰不可忍”，墨子“天志”、“兼爱”，许行“仓廪厉民”，陈仲“不恃人而食”，宋钘“情欲寡浅”种种说法都不同。同样是反对贵族奢侈的生活，孔子从礼出发，墨子、许行、陈仲从义出发，宋钘从情出发，而老子从利害出发，这说明战国晚期世风愈变。老子又重耕农，弃圣智，主张无治。孔子时代“陪臣执国命”的现象甚少，老百姓不参预政治，因而无所谓“朝甚除，田甚荒”游仕食客之风。春秋以下，由于贵族僭越，造成天下大乱。到战国晚年，出现平民阶级的扰动，针对这一点，老子谋求宁静整顿，提出“小国寡民”无为而治的思想。

属于儒家系统的是礼治派和法治派。荀子提倡礼治论。他认为礼起源于人类生活的需要。礼的范围普及到人类全体，与孔子、孟子说的贵族礼、仕礼相比，博大精深了。荀子论礼已经受墨家重劳作，归农的影响。他论礼既言养，又讲别、分。分的关键在于人君。荀子想要由此重造人伦，重定阶级。荀子用礼来分明等级，维持社会，为后来专制提供理论依据。韩非是法治派代表。他学于荀子，又喜欢老子，提倡法治，这是对当时学者阶层气焰的一种愤慨。战国晚期，政治一片混乱，社会动荡，平民学者意气发舒达到顶点，其内部膨涨出现分裂，于是老子、荀子起来提出反抗之论。韩非主张更为激烈，倡导“以法为教，以吏为师”，主张以法治理天下。钱穆认为，这是诸子学风的回转。“诸子之兴原于儒，王官失职而私学继起，今韩非则欲统私学于一尊，复古人政教官师合一之制，此则承

荀子之意，而遂为先秦诸子学派之结穴。”[①] 从孔子到韩非的学术发展与流变，大致如此。

钱穆还提及以邹衍为代表的阴阳家，其学综儒、道以立说，盛行于燕、齐，其思想近于荒唐，但在汉代有很大的影响。韩非法治派与此学派，使当时社会，“上之为专断之政，下之为荒唐之想。”[②] 可以说是先秦诸子的归根结穴所在。

胡适治诸子，把老子看成左派(用自然主义的天道观批判古代宗教)，把孔子看成中派(对一切问题持中和的态度)，把墨子看成是右派(明鬼等宗教)，并以老子、孔子、墨子疏理诸子。这显然是从纯学术角度立论。[③] 与此不同，钱穆则从学术与政治关系角度立论，强调诸子的学术与政治的一致性，称墨家为左派，孔子儒家为右派，并以儒墨两家为轴统摄诸子，反映它们同为先秦时期显学的特征。尤其是他关于诸子发展与当时社会历史趋势同步的主张。如孔子与墨子讨论的中心是礼，即究竟如何使贵族阶级生活正当，这反映春秋后期贵族阶级还未消灭的社会历史。孟子与陈仲、许行、庄子讨论的中心是仕，即士阶级自身对贵族究竟应抱何种态度，这反映战国初、中期贵族阶级逐渐消灭，新生士阶级兴起的社会历史。荀子、韩非与老子讨论的中心是治，即怎样使士阶级的气焰消沉下来，使社会动荡平静下来，这反映战国晚期要实现统一的社会历史。学术流变与社会历史发展的需要相适应。

(三)诸子学的精神

钱穆在研究诸子学术流变，以及师友渊源的基础上，揭示诸子学的基本精神。他说：“所谓诸子学者，虽其议论横出派别分歧，未

---

① 钱穆《国学概论》，第 61 页。
② 钱穆《国学概论》，第 63 页。
③ 胡适《胡适学术文集·中国哲学史》，第 270—274 页。

可一概，而要为'平民阶级之觉醒'，则其精神与孔子一脉。此亦气运所鼓，自成一代潮流，治学者明乎此，而可以见古今学术兴衰起落之所由也。"[①] 这一结论与时代相联。诸子学兴起以前的时代是贵族占统治地位的时代，贵族时代的特点贵族统揽一切，学术在王官，平民丧失自我。随着贵族的礼崩乐坏，学术广布民间，私学出现，贵族阶级瓦解，平民阶级开始觉醒。伴随着平民阶级觉醒而形成的平民时代，也造成新的学术，即平民诸子学，形成百家争鸣的局面。这个结论突出孔子在诸子中的地位。钱穆把诸子学精神与孔子精神并举，称为一脉，说明王官学与平民学的结合部在孔子。孔子以前的学术掌握在贵族手里，那时的书籍后世称"经书"，孔子以后的学术转移到平民阶级手中，此时的书籍后世称"子书"。孔子是把贵族学平民化的第一人，在学术从贵族过渡到平民中起了承前启后的作用。对此钱穆写道："孔子同时是平民学的开创者，又是贵族学的承继人。在中国学术上，贵族时代与平民时代，一脉相传，只见一种演进，却不见有所剧变与反革。即在社会上由贵族时代过渡到平民时代，也只见其为一种演进，没有双方斗争与抗革的迹象。因此，孔子以外的许多平民学者，其极意反对贵族阶级的，在中国传统精神上看来，反而觉得有些过激不近情理，而孔子与儒家思想，遂不期而成为后代之正宗了。"[②]

纵观清代学术史，经学占统治地位，子学不过是经学的附庸。清初傅山遍涉诸子，开诸子学复兴之先河，随后清廷"崇儒重道"，经学大盛，在朝理学与在野汉学相埒，子学一蹶不振。乾隆中，以《四库全书》编纂为契机，掀起了全面整理包括子学在内的传统学术之风。汪中在这种背景下重振子学。但随着汪中的去世，刚刚兴起的子学也消沉下去。自汪中死后的一百年间，清儒迫于形势不再

① 钱穆《国学概论》，第 39－40 页。

② 钱穆《中国文化史导论》，商务印书馆 1994 年版，第 86 页。

涉足子学，至多对几部子书做些简单的校勘、注释工作，其贡献较大的有王念孙、王引之父子、俞樾等人。由于他们仅限于校勘、注释，采取汉学治经方法去研究诸子学，因此并没有通贯子学，体悟其真谛。到了清末民初，经学内部之争使之走向绝路。孙诒让、王先谦、章太炎、梁启超、胡适等又开始研究诸子学，他们对子学的再度复兴做出开拓性的贡献，对钱穆产生影响。但他们大都分门别类研究，没有很好通贯诸子。应该说以史学通贯诸子当推钱穆。正是从史学角度通贯诸子，把子学史学化，使他把握诸子学发生、发展与流变的大趋势，从而揭示了子学的精神，开史学通贯子学之先河。这正是钱穆研究诸子学的价值所在。

二　儒家与墨家研究

钱穆于先秦学术虽遍足百家，通贯诸子，但仍有研究的重心，这就是儒、墨、道三家。儒墨两家为主要对立派别，对它们采取比较研究。

（一）儒家研究

儒家不仅是诸子百家的宗主，也是中国文化传统的骨干。钱穆对儒家的研究集中在周公、孔子、孟子三人身上。

在钱穆看来，要想真正理解孔子及儒家思想，就必须从周公开始。因为“孔子为中国儒学传统之大宗，而孔子平生为学，其最所尊仰者，实为周公。故曰：‘甚矣我衰也，我久矣不复梦见周公’。则孔子之所志所学，梦魂萦绕，心香一瓣之所归依，独在周公，显可知矣。”[①] 钱穆具体阐述了周公的贡献。在政治上，周公建立了一套封建政治制度。在伦理上，周公建立了一套宗法制。在经济上，周公

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(一)，第 84 页。

建立井田制度。钱穆强调，这三方面融凝一体，才成为治道、人道，也即礼。他认为，礼“即兼融并合此政治伦理与经济之三方面而成为一治体也。惟其必融凝此三者而始成为一治体，故于政治制度之背后，有伦理道德焉，有经济实利焉。惟此三者之相融相成，故礼成而乐兴焉。”① 把封建、宗法、井田归于礼，体现周公制礼作乐的贡献，正是这一点，对孔子儒家产生深远的影响。

对于孔子，钱穆把他置于春秋时期的社会历史中考察，揭示其学术的精神。他说“中国古代，是将‘宗教政治化’，又要将‘政治伦理化’的。换言之，即是要将‘王权代替神权’，又要将以‘师权来规范君权’的。平民学者的趋势，只是顺此古代文化大潮流而演进，尤其以儒家思想为主。他们因此最看重学校与教育，要将他来放置在政治与宗教的上面。他们已不再讲君主与上帝的合一，而只讲师道与君道之合一，即‘道’与‘治’之合一了。君师合一则为道行而在上，即是治世。君师分离则为道隐而在下，即为乱世。儒家所讲的道，不是神道，亦不是君道，而是‘人道’。他们不讲宗教出世，因此不重神道，亦不讲国家至上与君权至尊，因此也不重君道。他们只讲一种‘天下太平’‘世界大同’的人生大群之道。这便是‘人道’，亦可说是‘平民道’。”② 孔子思想的真谛在于突出人的价值，古代的天命观在他那个时代开始瓦解，人道、人文逐渐占据主要地位。可以说人道、人文精神最终在孔子手里完成。

那么孔子所谓的人道是什么？钱穆把它归结为“仁”，人道就是仁道，并以此疏理孔子的思想。他指出：“孔子与弟子论行己处世之道，最重‘仁’字。仁者。从二人，犹言人与人相处，多人相处也。人生不能不多人相处。自其内部言之，则人与人相处所共有之同情曰：‘仁心’。自其外部言之，则人与人相处所公行之大道曰：‘仁

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(一)，第 96—97 页。

② 钱穆《中国文化史导论》，第 80 页。

道’。凡能具仁心而行仁道者曰：‘仁人’。”[①] 把仁看成是孔子思想的核心，并阐发孔子的学说。

所谓“仁心”，是从仁的内在角度讲的，指的是人与人相处所共有的同情心。仁是一种人心的境界与功能。人心相处贵在直心由中，以真情相感通，以真情示人。人常能与仁者相处，那么自己的仁心油然而生。因此仁心包括“人群当以真心真情相处”和“人群相处，当求得各得其心之所安”[②] 两个方面。仁心就是人类共有的同情心，是人内在固有的本性。钱穆还通过“直”、“孝弟”、“忠恕”、“忠信”等范畴进一步说明仁心的内涵。

在钱穆看来，孔子论仁，首先贵在直心由中，因此孔子重视“直”。直就是诚，内不自欺，外不欺人，心有所好恶，能如实说出来。做到直就能“孝弟”。他把孝弟理解为人类超个体而相互感通的一种心境，而不简单是一种行为。孝是晚辈对长辈的一种心灵上真情的相互感通，孝使家庭代际之间和谐延续。弟是同辈人之间的心灵真情相互感通，弟使兄弟之间和谐相处。孝弟是仁心在家庭中的体现。孝弟由家庭推广到社会，就是“忠恕”。尽己之心是忠，推己之意是恕。钱穆强调忠信是做人为学的开始。信有两个意义，一是我可以取信于人，二是人见我可信，于是相信我。信是忠得以实现的前提，我忠于人，但人不相信我，我忠不达，人忠于我，我不相信人，人忠也不达。忠信也就是忠恕。我不恕人，就不能尽我的忠。恕是从我而言之，人不信我，我也不能尽忠，信是从人而说的。恕与信都是推行我的忠，都是人与人相处不可缺少的。以上四方面构成仁心的内容。[③]

钱穆理解的仁心，实质上是爱人之心，而且是人人固有、根植

---

① 钱穆《四书释义》，台湾学生书局 1986 年版，第 76 页。

② 钱穆《四书释义》，第 83 页。

③ 钱穆《四书释义》，第 76—98 页。

于血缘的。父母爱子女、子女爱父母，就是这个爱心的证明。把此心推而广之，社会必然会和谐安定。尤其是孝心具有重要意义，讲慈有人没份，慈最多占人生一半。讲孝人人都有份，人必然做子女才做父母，孝尽了人生的全期，父母死了孝心还可存在。生死之际也是天人之际，生属于人生界，死属于宇宙界，父母死了，子女孝心依然存在，常念起父母，便从现世人生通接到过去的人生。"只要子女孝心常在，自然感到父母生前一片慈心，也是依然常在，而且会永远继续常在，如是则从过去人生通过现世，而直达到未来的人生，如是则人生界渗透进宇宙界而融为一体。"[①] 西方不懂得孝的作用，没有泯合生与死、人生界与宇宙界，于是产生超自然的宗教信仰。中国人则通过仁心，孝心把生与死、人生界与宇宙界泯合，因此，就不需要西方式的教堂。如果说中国人信仰宗教，有教堂，那么信祖先就是宗教，家庭本身即是教堂。

钱穆指出："盖孔子一面既重视内心之情感，而一面又重视外部之规范。"[②] 这个外部规范就是仁道，即礼。礼包括当时社会组织制度和人群生活方式两方面，大到维系国家的法律，小到人相互交接的仪文。钱氏强调，孔子儒家使旧有的贵族之礼发生了根本变化。其一，礼由宗教性变为人文的。礼原从人与天、人与神、人与鬼的接触处兴起，那是一种宗教仪式。孔子把礼的精神由宗教转移扩大到人生界，教人在人生相交往中明白有一条彼此相互交接，又彼此不可逾越的一个界限，这就是礼。其二，礼由阶级性变为平等的。孔子的礼虽含有保留当时社会阶级性的礼，但他在礼的后面安放了一个新的灵魂，即仁。孔子认为礼由仁生，礼虽然原本具有等级性，但仁则是平等的，礼由此变成平等的，"礼虽似宗教的，而仁则是人道的。那时在政治的宗教里的最大典礼，要算郊天之礼了，只

---

① 钱穆《中国思想史》，台湾学生书局 1985 年版，第 11 页。

② 钱穆《四书释义》，第 99 页。

有天子可以郊天，这是十分表示著阶级性的，但孔子不注重尊天而注重孝父母。孔子认为祭礼最庄严处即在发自人类内心的仁，祭天与祭父母，一样要由人类内心之仁出发。仁既为人人所共有之心境，则祭礼的庄严，亦应为人人所共有，无分贵贱。天子可以祭天，而人人可以祭其父母。人人能在祭礼中获得一种心的最高境界，使其内心之仁自然流露。人心能常有此种训练，与此种认识，则世界自可到达理想的人道。”[①] 这表明孔子不排斥政治，只是上帝鬼神的地位淡薄了，孔子“依然保留着政治意味的‘阶级性的礼’，只在人道意味的‘平等性的仁’的精神下面来推行，而宗教性与神道性的礼，则全变成教育性与人道性的礼了。”[②]

在钱穆看来，孔子主张礼并不否认自由。孔子所说的自由就是“克己”，把自己私的一面克去。由己即克己便兼顾到人，但实际只在己一面，就是自由。人生只有有限的自由，命与礼是节限。“人生在宇宙间的节制是命，个人在人生中的节限是礼，个人在人生与宇宙中的尽量的自由是仁。”[③] 命、礼与仁的结合，体现人的必然与自由的统一。

钱穆把遵循仁心行仁道之人称为“仁人”，也即君子。君子“盖孔子理想中一圆满人格之表现也。”[④] “吾人惟能以高级运动支配其低级运动者，乃得为君子。”[⑤] 把君子与精神活动、君子与为学联系起来，表明君子是从事精神活动的人。君子与人的修养、品格、学识是一致的。

钱穆对孔子思想的诠释是以仁为出发的。建立了仁心、仁道、仁人合一的仁学体系。在这里，仁心就是人的内在本性。仁道是人

---

① 钱穆《中国文化史导论》，第 81－82 页。

② 钱穆《中国文化史导论》，第 82 页。

③ 钱穆《中国思想史》，第 18 页。

④ 钱穆《四书释义》，第 107 页。

⑤ 同上。

的行为准则、道德规范。仁人就是理想中的人、君子，是从仁心出发来实现仁道的人。揭示孔子思想中的人文精神，高扬人的主体性，反映春秋以来天命观崩溃，人文思想登上历史舞台的历史事实。

对于孟子，钱穆强调其精神与孔子一脉相承。所不同的是，孔子看重仁与礼，孟子把孔子的仁进一步内化，变为人内在的道德自觉。他对孟子的研究集中在性善论上。

钱穆认为，性善论是孟子思想的基础，“今当进而推求其学说之本源，则不可不明孟子言性善之旨。性善者，孟子学说精神之所在。”① 他对孟子性善论的研究从两方面展开。第一，性善。钱穆断言，孟子是从人心固有、同然出发谈性善。但“孟子并未说人心所固有者全是善，孟子只说善亦从人心所固有同有中出。”② 性善是心中有善，而非心中纯善，即性善是可能意义上说的。这种人心所同然为人心所皆有，包括恻隐、羞恶、恭敬、是非诸心，这些不忍人之心皆从人心中自然演出，那么就无须提出一个高深的理论来教人所难能，只就人心所同以为然，而大家又能之就可以了。第二，尽性。孟子所谓性善是人心有善而非纯善，这就需要尽性。“儒家事事爱立一个标准，性的标准便是善。达乎至善，才算是尽其性。未达乎至善，便是未尽其性。”③ 性的内含丰富，儒家在人性中抉择出仁、义、礼、智，即善作为尽性的最高可能的标准。正如人类并非全是尧、舜、孔子，而尧、舜、孔子却是人类中的个别人，儒家便在人类中抉择出尧、舜、孔子几个圣人作为最高可能的标准一样，劝人努力向上追求。孟子说的“为”、“充”就是这个意思。“为”是反求之于己，为人人之所可能。“充”是扩大，充人人之所固有。这就是尽性，达到至善。钱穆揭示孟子性善的真谛：平等和自由。人类天性平等，

---

① 钱穆《四书释义》，第 245 页。

② 钱穆《中国思想史》，第 28 页。

③ 钱穆《中国学术思想史论丛》(二)，台北东大图书公司 1980 年版，第 247 页。

启迪人们向上而自信，人类天性自由，鞭促人们向上努力。

钱穆也指出了儒家的不足。如儒家太看重人生，容易偏向于以人类为中心，忽略四周围的自然界；太看重现实政治，容易使他们偏向社会上层、大群体，忽略了社会下层、小我；太看重社会大群的文化生活，偏于外面的虚华与浮文，忽略了内部的素朴与真实。[①]而这些不足为道家所弥补。

（二）墨家研究

钱穆把墨家当作儒家对立面来研究，从儒墨比较出发揭示墨家的真谛。同时强调墨家与名家的思想联系。

钱穆认为，墨家的发展分为两个阶段：前期是墨子，后期是《墨经》，这两个阶段是相互联系的。

春秋时期的历史潮流是宗教政治化，政治人伦化。在钱穆看来，孔子正是顺着这一潮流而前进的。相反，墨子则逆潮流而动，“墨子站在人类平等观念上极端排斥贵族阶级，但他所主张的平等，实际上不好算是平等，而是无差别与齐一。他主张‘兼爱’，便是一种‘无差别’、‘无分等’的爱。”[②] 这与孔子所讲的别爱是对立的。孔子讲仁，墨子讲兼爱，兼爱的反面是别爱。墨子认为，儒家讲仁虽说是一种博爱，而这种爱是有分别的。爱自己的父母、家庭、国家与爱别人的父母、家庭、国家是有区别的。这种仁将助长自私自利。墨子主张兼爱是一种无差别的爱。视别人的父母如自己的父母就是兼爱、平等的爱。钱穆认为，爱别人的父母与爱自己的父母相等，是违反人类内心的自然情感的。墨子为了达到兼爱，提出“天志”思想。从人生界看，人与人存在着差别。从宇宙界看，人与人将是平等的。在世人看来，人的爱是有区别的，在上帝看来，一样没有差

① 钱穆《中国文化史导论》，第 84 页。

② 钱穆《中国文化史导论》，第 82－83 页。

别。天把人类视为平等的，人类却把自己看成不平等的。上帝的意志，即天志是兼爱的理论根据。这与孔子从人的观点谈人道不同。“孔子是把人的立场人的标准来讲人道，所以主张仁。墨子则从天的立场天的标准来讲人道，所以主张兼爱。换言之，孔子从人生界立论，墨子却改从宇宙界立论。”[①] 由于墨子兼爱论既违反人类的自然情感(别爱)，又落入宗教窠臼(天志、明鬼)，因此比孔子落后。

钱穆认为，孔墨关于别爱与兼爱的对立也表现为礼与节葬的对立。墨子主张兼爱，一切平等，就不需要礼了。因为礼代表着人与人的差别，是人类生活的一种奢侈，尤其是儒家葬礼，剥夺活人的生活资料来供养死人。所以墨子主张节葬。墨子在没有物质基础，又违反人类情感的条件下主张平等、兼爱，这只能让人平等地过低水平生活，不让人平等地过高水平生活。如钱穆指出：“墨子主张爱要平等无差别，但为实际上外面的经济物质条件所限，也为内面的自己心情之能量所限，不能平等加厚，则只有平等减薄。”[②] 因此，墨子的思想遭到孟子的批判，斥之为无父。就当时而言，如果说孔子是一个现实主义者，那么墨子则是一个理想主义者。正是墨子的思想不现实，太理想化，成为其绝学的一个原因。

关于《墨经》，近现代学者大都挖掘其中的逻辑思想，很少有人把它与墨子联系起来的，只有少数学者注意到《墨经》与墨子的联系。冯友兰曾认为《墨经》中有对墨子兼爱之说辩护一项内容。[③] 钱穆则更进一步，强调《墨经》的中心是为墨子兼爱作论证的。他指出：“以余考之，《墨经》上下篇所恳恳笃笃辨不自休者，盖有一中心问题焉，曰：‘兼爱’是矣。”[④] 这是因为墨子有关兼爱的论据“天志”太粗陋，不能回答墨家以后其他诸子的批判，又因为当时养士之风

---

① 钱穆《中国思想史》，第 21—22 页。

② 钱穆《中国思想史》，第 22—23 页。

③ 冯友兰《中国哲学史》上卷，中华书局 1992 年版，第 341—343 页。

④ 钱穆《中国学术思想史论丛》(二)，第 391 页。

盛行，儒者大出风头。墨子之徒为了维护兼爱，反对儒家，提出新奇之论，通过辩论逻辑来诘难儒家，证明兼爱正确。钱穆认为，《墨经》从本体论、认识论和人生论三方面为兼爱进行论证。

兼爱说的本体论根据是指《墨经》把墨子兼爱的论据“天志”变成“万物一体论”，万物如果归为一体，兼爱之说自然成立。《墨经》在时空、名数上证明万物一体是有差别的同一，表明兼爱不再是无差别的爱。兼爱说的认识论根据是指推知。只有由己及人，将心比心的推知，就能将自己的爱心推而广之，使人与人彼此相爱，即兼爱，表明墨家思想中已注入儒家的成分。兼爱说的人生论根据是功与利不可尽，但兼爱之心不可无，这与儒家讲的仁大同小异。从墨家兼爱证据的不同看出墨家思想发生变化，由“天志”到万物一体、推知、以他人为本，说明宗教的成分淡，人文的成分浓，后期墨家吸取了儒家的思想，表明儒墨既对立又融合的特点。

钱穆还突出《墨经》在知识论上的贡献。他说：“《墨经》言知以物为对象，不专限于人文范围，一也。又重亲知，即谓直接观察触及于物而得之知，二也。亲知凭藉五官，三也。积久有经验，乃可凭五官而知，四也。有亲知，有积久之知，又可有闻人告说之知，此始是由言而知，五也。必求名与实合，六也。如是求知，然后始能凭其知求而有所得，七也。故知行必相配合，八也。知之终极境界曰明，九也。然亦有知之所无奈何则曰欲，十也。”[①]儒家谈认识仅限于人文范围，初期墨家也从人文出发，惠施、庄子虽然涉及自然，但一个重名不重知，一个不愿寻找自然可知的原因，公孙龙只谈意不谈知。只有《墨经》重视认识包括认识的阶段、类型，又不局限于人文范围，把人文和自然都当作认识对象，这在诸子学中堪称独步。

钱穆还揭示墨家科学和工艺等方面的贡献，但这些连同认识论和逻辑方面的成就被其实用精神、改造社会运动中带有的宗教

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(二)，第465—466页。

性的狂热所代替，愈来愈变得次要了。

关于名家与墨家的关系，学术界有两种看法。一种认为名家与墨家无关、与庄子有关。[①]一种认为名家与墨家有关。胡适断言，惠施的“泛爱物”是极端的兼爱主义，墨子“兼爱”根据“天志”，是宗教，已经不适应发展，惠施的“泛爱物”为“兼爱”找到科学、哲学的根据。[②] 钱穆进一步发挥了这一观点。在他看来，从思想脉络看，“先秦名家，其实从墨家变来。墨家主兼爱，其理论根据则是天志。”惠施开始发生转变，“说天地一体，泛爱万物，不再说有上帝意志，却想从名言异同的辨析上来支持墨义，来教人兼爱，无疑的必然要仍归失败。但其在积极的助成墨义，则无可否认。”[③]初期墨家主张“兼爱”，其根据是“天志”，惠施改成泛爱万物，这已经成为名理辩论，公孙龙则朝着这条路愈走愈远。这经不起庄子思想方法的抨击，也敌不住孟子人生实践的主张，盛极一时的墨家日趋消沉。

三　道家研究

按照钱穆的逻辑，儒墨为古代平民学先起的两大派，道家属于晚出，道家思想是承接儒墨两派而加以折衷的。论其大体，道家与墨家更近，他们能从自然角度立论。庄子思想偏重于自然，老子则偏向社会人生。

（一）庄子研究

与一些思想史家主张老子先于庄子不同，钱穆把庄子放在老子之前，称庄子是道家鼻祖。他对庄子的研究集中在其思想渊源、

① 冯友兰《中国哲学史》上卷，第239—246页。
② 胡适《胡适学术文集·中国哲学史》上册，第161页。
③ 钱穆《中国思想史》，第55页。

宇宙观、人生观、认识论和政治思想等方面。

学术界大都主张，老子在庄子之前，基于这种认识，认为，庄子思想源于老子，庄子对传统思想持批评态度，而独推崇老子。持这种观点的人大都依《史记》关于老庄的记载为立论的标准，而没有从比《史记》更早的诸子书和先秦思想发展大流出发探讨庄子思想渊源。与此不同，钱穆对《史记》有关老庄的记载产生怀疑，指出："试就庄子书细加研寻，当知庄子思想，实仍沿续孔门儒家，纵多改变，然有不掩其为大体承续之痕迹者。"[①] 他依据子书，从先秦思想发展出发，得出庄子渊源于孔子儒家的结论。

钱穆认为，《庄子·内篇》多次提及颜渊，如果说庄子承袭孔门，那么与颜渊最近。《易传》议论多汇通老庄，对颜渊多称引，东汉道家兴盛，颜渊为汉儒所推崇，北宋理学兴起于周敦颐，其太极图说本于《易传》，接近道家，而《通书》盛尊颜渊，凡此都证明颜渊与道家相通。颜渊早于庄子，庄子思想源于颜渊。从先秦思想发展看，孔子到庄子为第一阶段，《老子》到《易传》为第二阶段。前一阶段，思想观点从人生论出发，推演引伸到宇宙界。庄子和孔子都强调人生界可知，宇宙界不可知。后一阶段，思想观点从宇宙界出发，然后再落实到人生界，就是说宇宙界也可知，再由宇宙界的可知返而决定人生界的一切从违与趋避。这是《老子》和《易传》的共同精神。《庄子》书中多次引孔子语，其思想重视人生，与孔颜一脉。庄子源于儒家前人也提及，如韩愈、章学诚主张庄子源于子夏。[②] 章太炎认为庄子思想源于颜渊。他说："庄生传颜氏之儒，述其进学次第。"[③] 钱穆关于庄子思想源于儒家的观点是对前人的发挥。

钱穆虽然肯定庄子源于儒家，但认为庄子思想与儒家思想有

---

① 钱穆《庄老通辨》，台北东大图书公司 1991 年版，第 145 页。

② 韩愈《昌黎先生集》卷二十，《送王秀才序》。章学诚《文史通义》卷一，《经解》上。

③ 章太炎《菿汉微言》卷一。

所不同。他指出："自来孔门儒家讲学精神，均是重于人而忽于物。至庄子始人与物并重，此为庄周思想在先秦诸子中一大创辟，一大贡献，在庄周以前，固无此意境也。"[①] 庄子思想的独特之处在于把宇宙观与人生论结合起来。他认为，庄子的宇宙观表现为"万物一体"、"未始有物"。而这两者是相辅相成的，"正因万物一体，故曰'未始有物也'。世俗之言物，则必各有其一物之体，物必各有其个别相异自封之体，乃始得成为物。今既云万物一体，则物与物间，更无各自可以区分而独立之个别体之存在，故曰'未始有物'也。"[②] 既然天地万物是同体、一体的，也就没有物与物之间的分别，没有一物依赖于他物而存在，也就没有本体论意义上的造物主存在，宇宙天地存在与发展都是自因的。

在此基础上，钱穆分析庄子的"真"、"神"、"造物者"、"道"、"化"、"命"等范畴，认为庄子的宇宙观与人生论是联系在一起的。

庄子的"真"、"神"、"造物者"是从其"万物一体"中引出的。"万物一体"是全由一气之化，由于一气化而有人生界，因此，人生也禀受这种气化之神。庄子的神是神人、真人，这是理想人生中的一种终极境界。这种"真"、"神"的境界是从"万物一体"引出的第一条新义。庄子不承认有造物主存在，他所谓的"造物者"，"盖即就于物之造与化而指称之云耳。故庄子心中之此一造化者，乃仅如一大冶，一大垆，虽若万物由此而出，然大冶大垆，本身亦即是一物，决非一近似于有人格之天与帝，异于万物外于万物而存在，而其力又能创出此万物。"[③] 如此，万物在宇宙中创造如同在大冶、大垆中创造一样。大冶、大垆不能创造出万物，而是万物在其中创造。庄子否认有一个创生万物的造物者，这是从"万物一体"引出的第二条新义。

---

① 钱穆《庄老通辨》，第150页。
② 钱穆《庄老通辨》，第157页。
③ 钱穆《庄老通辨》，第154页。

庄子的“道”、“化”、“命”则是从“未始有物”中引出的。“未始有物”并非说宇宙是一片空虚，而是说宇宙万物都是一气之化，庄子称一气之化为“道”，天地鬼神也是一气之化，都由道生。道之规律是化而无常，不可知，庄子认为，人只有“乘化”，即“乘云气”，无所用心，“一切皆安待其所不知之化而随之为化而已，故曰其神凝。”[①] 这才是庄子理想中神人与真人的心理境界。化是一种不可知之不得已，人生寄托于这种不可知之不得已的，就是“命”，实质上是大道之化，它又是不可知的，这与孔子知天知命相通，只是庄子用“道”替代孔子的“天”字。

钱穆强调，庄子宇宙观与人生论合一，即天人合一，合到人生论上，庄子思想的归宿在人生，这与孔子立论是相同的。但对人生的理解不同。孔子的人生是道德人生，而庄子只是艺术人生。儒家人生是“用之则行，达则兼善天下”、“舍之则藏，穷则独善其身”。庄子只注重“藏”与“独善”，不注重“行”与“兼善”，“庄子之藏，是把此有限人生，妥善地藏在无限的大宇宙中”，“孔子只是藏在人生中，所以是道德人生。庄子则藏在宇宙中，所以是艺术人生。”[②] 中国思想史比较偏向于人生，人生的积极方面是道德人生，其消极方面是艺术人生。后来中国思想界，遇盛世积极，讲道德人生，崇尚儒家，遇衰世消极，讲艺术人生，偏向道家，因此，以后的中国思想界形成孔孟与老庄递兴递衰的局面。

钱穆从庄子宇宙观与人生论出发阐述其认识论。认识的有限性。庄子认为人生是有限的。因此，知识也是有限的。人应该自知人生及认识的有限，安于这种有限，不要把有限的知识投入到有限之外的无限不知之中。人类认识的有限有二：其一死与生，生人不知死事，这是时间上的有限。其二物与我，我不能真切知道非我之

---

① 钱穆《庄老通辨》，第 159 页。

② 钱穆《中国思想史》，第 49 页。

物或彼，这是空间上的有限。这是从人生的有限性推出人类认识的有限性。认识及其价值标准的相对性。认识的有限性决定认识及其价值标准的相对性。从人生界出发，有此彼、是非、善恶，“若由纯乎天的立场，即宇宙界的立场，则根本无彼是之分。现在是站在人生界中而同时采用宇宙界的立场，则此人生界将无时不是一是，无处不是一是。”[①] 在钱穆看来，庄子的齐物我、齐是非、齐善恶都是从宇宙界立论的。在人生界才出现物我、是非、善恶，这一标准取决于人的主观好恶，因此是相对的。

庄子的政治思想也从宇宙观与人生论引出。既然在宇宙观上不承认有超出庶物的天，人生论上不承认有超出群伦的皇帝，那么庄子的政治是平等的政治。但庄子不是无政府主义者，也不是无君论者。他主张虚君，虚君体制，这种虚君制所发挥的是“明王之治”，它能与天同道合德。一切物都源于天，但天不自居功，万物都说“我自然”，各自恃而勿恃天，使万物自喜。明王之治也正要使民自恃、自喜，都说“我自然”。由此庄子从“一切有知有为之物，则莫不各有其自有之标准与道”出发，得出“一切物皆平等、皆自由”[②] 的结论。

与胡适等人侧重指出庄子思想中的消极面不同，钱穆过多地论及庄子的合理因素。如天人合一，不承认有一个造物主存在，人类认识的有限性及是非标准的相对性，政治上的平等与自由等，这对进一步挖掘庄学思想有启发。

（二）老子研究

钱穆对老子研究主要集中在考辨老子其人其书，分析《老子》思想两方面。

关于老子其人其书的真伪及年代问题，学术界有不同的看法。

---

① 钱穆《中国思想史》，第 40 页。

② 钱穆《庄老通辨》，第 122 页。

第一种意见，根据旧的说法，老子其人其书在孔子之前，胡适、张煦、马叙伦等继承了这种说法。第二种意见认为老子其人其书在孔子之后，梁启超、冯友兰、顾颉刚等持这种观点。第三种意见是折衷前两者，如唐兰主张老聃与孔子同时，《老子》为老聃遗言，但与《墨子》、《孟子》同时成书。[1] 钱穆的看法与冯友兰、顾颉刚大同小异。相同的地方都主张老子其人其书在孔子之后，不同之处在于，冯友兰、顾颉刚主张老子其人其书在庄子之前，钱穆认为，老子其人值得怀疑，其书应在庄子之后，为战国晚期作品。

关于老子其人，钱穆指出："余尝谓老子之伪迹不彰，真相不白，则先秦诸子学术思想之系统条贯终不明，其源流派别终无可言。"[2] 本此，他遍览诸子书及大量史籍，经过详细考证筛选推论，认为关于老子的传说主要有三方面：(1)孔子所见的老聃实质上是老莱子，即《论语》中的荷蓧丈人，此人是位隐士。孔子出游时，子路曾向他问路，并住在他家，孔子又让子路再去见他，但没见到。孔子见老聃的故事由此衍出。(2)太史儋去周适秦，此人见秦史记载，后人认定他就是孔子所见的老聃，于是老聃变成周史官。(3)老聃出关遇见关令尹这个故事流传最晚，出处无考，大概在汉初。关尹是战国道家环渊的误传，环渊与詹何同时齐名，于是把詹何混为太史儋，而引出过关遇关令尹的传说。[3] 而现在《礼记·曾子问》为何也记载孔子适周问礼于老聃的事，钱穆解释道，这是因为孔子向老聃问礼的说法流传太广了，所以后来的儒家把这个说法记载下来，由此看，儒家称述孔子的故事也有许多不可信之处。

钱穆综合先秦古籍有关老子的传说认为，以上三种传说的是三个人，即孔子所见的南方芳草老子，神其事者为庄周；出关游秦

---

① 顾颉刚《当代中国史学》，第 141 页。

② 钱穆《先秦诸子系年》，第 204 页。

③ 钱穆《庄老通辨》，第 17—18 页。《先秦诸子系年》，第 221 页。

的周朝史官儋，神其事者为秦人；著书谈道列名百家的楚人詹何，神其事者为晚周的小书俗说。混糅三人为一人，合而流传则从《史记》始。接着，钱穆对《史记》中有关老子的记载提出质疑。《史记》中关于老子名耳，字聃，姓李的说法是无根据的。《说文》“聃，耳曼也。”《毛诗》“曼，长也。”古书又有称续耳、离耳的。如《初学记》引韩诗“离，长也。”《庄子》记载孔子曾见了一位长耳朵的老者，后人穿凿附会便把离耳变成李耳，于是老子名耳，字聃，姓李氏，其实老聃是一位长耳朵的老者。针对司马迁说李耳是楚国苦县厉乡曲仁里人这个说法，钱氏加以考辨，认为这更简单，老子已经成为汉代大名人，自然应该替他安排一个出生地，厉乡又名赖乡，字声近于老莱子的“莱”，以及李耳的“李”，而且苦县近于沛，于是替那位长耳朵的老者选定了出生地。司马迁还为老子立了家谱，说老子的儿子名宗，是魏国的将军，受封于段干，宗的儿子注，注的儿子宫，宫的玄孙假，假在汉文帝时做官等。司马迁说的魏，列为诸侯是战国时期，如果老子长于孔子，他的儿子如何能在魏做将军？大概这封于段干的最早也该与孔子的孙子子思同时。《战国策》有段干崇为魏使秦割地求和之事，从字形看，段干宗就是段干崇，这已是魏安厘王时的事，连当太史儋的儿子也不配，如何说是孔子所见的老聃的儿子呢?或许汉代李氏与战国段氏在先世的血缘上有某种关系吧。

对于《老子》一书的作者，钱穆认为难以确定。中国古代名著不知道作者真实姓名的还有《易传》、《大学》、《中庸》等，后人把《老子》归于老聃的手笔，正如把《易传》归于孔子的手笔一样，是没有根据的。

关于《老子》年代问题，汪中就曾认为晚出，但只是根据《史记》所载老子其人其事，未能深求《老子》内容。梁启超推崇汪中的主张，开始怀疑《老子》，举证坚明，但限于清儒旧有途辙，未能开出新境。钱穆认为，自己的研究虽“继踵汪梁”，“惟主老子书犹当出庄子惠施公孙龙之后，则昔人颇未论及”，另外，“所用训诂考据方法，亦

颇有轶出清儒旧有轨范之外者。”[①] 他考证《老子》晚出的特点在于，“大凡一学说之兴起，必有此一学说之若干思想中心，而此若干思想中心，决非骤然突起。盖有对其最近较前有力之思想，或为承袭而阐发，或为反抗而排击，此则必有文字上之迹象可求。《老子》一书，开宗明义，所论曰‘道’与‘名’此为老子书中二大观念。就先秦思想史之系统，而探求此二大观念之所由来，并及其承前启后递嬗转变之线索，亦未始不足以为考察其成书年代之一助。且一思想之表达与传布，又必有所藉以表达与传布之工具。如书中所用之主要术语，与其著书之体裁与作风，皆是也。此等亦皆不能逃脱时代背景之影响与牢笼，则亦足为考定书籍出世年代之一助也。”[②] 这段话概括其考《老子》的方法论，主要有以下几点。

第一，从《老子》中对当时政治、社会所发的种种理论来推论其历史背景，证明《老子》属战国晚期作品。如老子的“不尚贤”理论是战国中期以后的产物。“尚贤”是墨子首创，目的是维持贵族世袭制。到了战国中期，“尚贤”理论变为政治上的现实，后来出现弊病，发展为“不尚贤”，这是战国中期以后。而《老子》提出“不尚贤”，但在无意中也不脱“尚贤”的旧观念，这证明其成书年代正值“尚贤”思想浓厚之际，书中以圣人为理想中的最高统治者，这正是战国中晚期“尚贤”思想的无形透露。又如《老子》说的从政者就是“圣人”、“官民”，被统治者是“百姓”，这不是春秋时的用语。“尚智”、“好动”、“轻死”等，凡民之难治的话都不是春秋时所有的现象，春秋时期基本上是贵族内部的斗争。《老子》关于百姓的这些论述，是王官之学流散入民间，诸子兴起，百家争鸣时代才有的现象，这证明《老子》晚出。梁启超考《老子》晚出，也从时代背景入手，所不同的是，钱穆考证更详细，引证实例更多，是对梁氏的发展。

---

① 钱穆《庄老通辨》序，第 3 页。

② 钱穆《庄老通辨》，第 21 页。

第二，从先秦思想发展线索考《老子》。钱穆作为史家重视先秦思想流变及发展线索。所谓思想线索，就是指每一家的思想都有前后承传的关系。他断定，必须已经知道一个思想线索，然后以此为根据进行推理。这个已知的思想线索是，孔子、墨子、孟子、庄子、惠施、公孙龙、荀子、韩非和吕不韦。循着这一线索来确定《老子》成书年代。如《论语》讲“仁”，并置于最高地位。《老子》主张“失道而后德，失德而后仁”等，这是《老子》晚出《论语》的证明。墨子有“尚贤”理论，《老子》说“不尚贤，使民不争”，这表明《老子》晚于《墨子》，因为先有墨子的观点存在，然后才有非墨的观点。又如庄子、惠施都主张“万物一体”，所不同的是庄子从“道”角度立论，惠施从“名”角度立论。《老子》开宗明义说“道可道，非常道。名可名，非常名。”把“道”与“名”结合起来。先秦道家应当开始于庄子，名家始于惠施，不能说《老子》是道家与名家的共同始祖，而只能说《老子》继承庄子、惠施、公孙龙的学说，兼览道和名两种观点创造新说。“凡此云云，则必博综会通于先秦诸子思想先后之条贯而后始见其必如是，故曰：‘非通诸子，则不足以通一家也’。”① 这是钱穆通贯诸子得出的结论，也是其考《老子》的独到之处。

第三，从文字、文体角度考《老子》年代。钱穆认为，春秋之际，王官之学未尽，学术不及于民间，孔子作《春秋》本鲁史，《论语》记言、记事是史官著书的旧形式。《孟子》一书议论纵横，文体不同于《论语》，但也未脱原有记言的陈式。《庄子》一书尽管寓言多，也没有超出旧时的记言记事格局。《公孙龙》、《荀子》等书超脱对话痕迹，不再沿袭记言记事的旧套，而是自抒理见。至于《老子》，语言精练，既没有对话，也不同于论辩，看出运思成熟，融铸而出，有许多格言，可备诵记。如果说《老子》早在前，为什么《老子》之后的诸家反而不如他呢？诗、史、论是古代文学自然演进的三阶段。《老子》

---

① 钱穆《庄老通辨》，自序，第 12 页。

文体比论要进步，结构成章，又加有韵文，可以说是论文的诗化，这些都说明《老子》为战国晚期的作品。

《老子》一书成于何时，学术界有不同的看法，也有不同的考证和理论分析作依据，至今也未定论。当时一些学者就对以思想线索、语言、文体等考《老子》提出质疑，胡适认为，思想线索之不易言，“希腊思想已发达到很深的境界了，而欧洲中古时代忽然陷入很粗浅的神学。”“又如佛教的哲学已到很‘深远’的境界，而大乘末流沦为最下流的密宗，此又是最明显之例。”[①] 语言、文体等也不一定是进化的，或者进化中可能包含有退化或飞跃，而且诗化哲学可能是早出的。此外，钱穆没有可能研究马王堆汉墓出土的帛书《老子》，这也是一件憾事。

钱穆对老子思想的研究侧重在其与庄子的不同，他们虽然同属道家，但思想存在着差异。这种不同表现在：“老子书不再涉及于万物一体及未始有物之一面”，“老子书少论物化，故虽重言道，而亦少言化。”“于是老子书中道字，乃不复为一种不得已与不可知。老子书中之道乃转为一种常道，常道则可知。”“老子书不再提及真人与神人，而重仍旧贯，一称圣人。盖庄子书中之所谓真人神人者，均不以天下为事，而老子书中之圣人，则仍是有事于天下民物者。此因道既有常而可知，则天下民物仍有可着手处，于是老子思想转入于积极。”[②] 老子与庄子不同在于思想的逻辑出发点不同：庄子思想是从人生论至宇宙论，而老子则从宇宙论到人生论，用宇宙论来说明社会人生，尤其是政治问题。

钱穆认为，老子思想的核心是“道”。其道有三个意义。其一，宇宙一切原本于道，没有道就没有一切，因此要效法道。道是绝对的，它无所效法，只效法自身，即“道法自然”。其二，道衍生出万物。

---

① 胡适《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第743页。

② 钱穆《庄老通辨》，第160—161页。

从道中生有法象，再有万物，万物分析到最后只是精气，精气构成宇宙一切现象。其三，道不断向前发展。发展的规律有还原，反本复始；对立，对立现象的存在使世界不断变化；相互转化，尤其向相反方向转化。钱穆从“道”引出“无为”思想。胡适曾从政治角度把老子看作革命家，说老子反对有为的政治，主张无为无事政治，是对当时有为的政治的反动。[①] 钱穆则主张，老子的“无为”实质上是“无不为”，“在老子，则无为而无不为者是一圣。然此圣者，又不许芸芸众生之无不为，而驾御之以一套权谋与术数。”[②] 这种有为的政治致力于“经济安足”，“用兵无敌”，“外交运用，则贵能以下取小国”，“此乃老子书中圣人，运用政治之三部曲。”[③] 这是说老子的“无为”只是他政治的手段，而“有为”才是其真正的目的，因此“无为而无不为”。钱穆看到老子思想表面消极下面的本质积极的一面，这是他治老子的独特之处。

四　诸子的统一

关于先秦诸子思想统一，是近现代学者有争论的问题。清末民初许多学者对此各抒己见，钱穆对诸子统一的研究正是在这种条件下进行的。他在吸收别人的长处同时，另辟新径，提出了与众不同的观点。

（一）学术统一与政治统一

当时一些学者认为，诸子统一完成在先秦，而秦始皇到汉武帝这段历史时期是中国学术史上的空隙时期。如胡适在《中国哲学大

---

① 胡适《胡适学术文集·中国哲学史》上册，第 40—41 页。
② 钱穆《庄老通辨》，第 140 页。
③ 钱穆《庄老通辨》，第 131 页。

纲》专门开辟一章"古代哲学之中绝",用他的话说,"本章所述,乃系中国古代哲学忽然中道消灭的历史。"① 他还进一步把古代哲学中绝的原因归结为:"怀疑的名学";"狭义的功用主义";"专制的一尊主义";"方士派的迷信"。② 钱穆不同意这种说法,认定从秦始皇到汉武帝这段历史是诸子统一的历史,而完成统一的原因及过程与当时政治上要进行统一相适应,是由政治需要决定的。

首先是政治上的统一。钱穆对秦始皇以政治摧残学术另有一番看法。他认为,这事在当时纯属政治思想上的表现。秦始皇站在较开明符合当时历史大流的立场,要实现人类永久的和平理想,就政治而言,不应有两个国家或两个政府同时存在,就社会而言,也不应分两个阶级。秦始皇统一六国后,不再封建,便是这个理想的实施,并不是出于政治上的阴谋与私心。要实现政治统一,他深感当时思想言论的庞杂情形,有碍于理想政策的推进,加上受法家影响,憧憬于学术政治同出一尊的古代状态,于是开始主张政府统制学术,这是当时要求思想统一的自然姿态,不能说秦始皇个人野心与私欲存心摧残学术。由于秦始皇运用法家思想,其统一是不成功的,政治上的真正统一到汉武帝时才算完成。

其次是学术上的统一。钱穆认为,先秦时代,学术思想极度自由、发展,形成百家争鸣,道术分裂的状态,继此以来的新时代,学术思想与政治社会一样需要统一。从秦始皇到汉武帝这一段时期正是学术思想统一的时期。钱穆分析了当时寻找统一的三条道路。第一条路是超然于儒、道、墨诸家之上而进行调和统一。第二条路是以道家为宗主进行调和统一其他各家。第三条路是以儒家为宗主调和其他各家。最先努力的是走了第一条路,稍后又分别走了第二、三条路。如果要走第一条路,其气魄聪明必然超越于孔、孟、老、

① 胡适《胡适学术文集·中国哲学史》上册,第 259 页。

② 《胡适学术文集·中国哲学史》上册,第 262—269 页。

庄诸家之上，有志于这项工作的是《吕氏春秋》，它虽然想调和统一以前诸家，但没有超于诸家之上的更伟大的观点与理论，因此它不具有融和诸家的力量，只在诸家思想里左右采获，彼此折衷，做成一种灰色的景象，这不算是成功的。走第二条路线的是汉武帝时的《淮南子》，这是道家路线。一般地说，道家思想是追随在儒家之后加以指摘与纠正的，它多半属于批评性而非建设性，它在思想史上的地位不是一种最高境界，而且当时历史大流正向积极方面发展，因此《淮南子》也不算是成功的。第三条路线是最适时宜、最成功的。其代表是《易传》、《礼记》中的《大学》、《中庸》、《礼运》、《王制》、《乐记》、《儒行》等篇章。它们都对儒家思想的发展做出很大的贡献，同时又能吸收道、墨各家的重要思想与观点，把它们融化在儒家思想里，形成一个新系统，对中国思想的后来发展产生重要影响。①

（二）思想统一

思想的统一指秦汉之际新儒家及代表著《易传》、《中庸》、《大学》、《礼运》融合诸子，完成思想统一。

钱穆认为，《易传》、《中庸》的最大贡献，就是以儒家为宗融合道家，把诸子统一起来。他说："故论战国晚世以迄秦皇汉武帝间之新儒，必着眼于其新宇宙观之创立。又必着眼于其所采老庄道家之宇宙论而重加弥缝补缀以曲折会合于儒家人生观之旧传统。其熔铸庄老激烈破坏之宇宙论以与孔孟中和建设之人生论凝合无间，而成为一体，实此期间新儒家之功绩也。"② 从春秋开始，人们就想撇开宇宙界，来专门解决人生界诸问题，如子产是这方面的代表。孔子思想深处有个深邃的天人合一观念，只是引而未发。孟子性善

① 钱穆《中国文化史导论》，第96－97页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》（二），第258页。

论沟通天人合一，但偏重在人的一边。庄子要把人重回归到天，然而用力过猛，“知天而不知有人”。荀子把天人割裂，与孔子不一致。《老子》提出“人法地，地法天，天法道，道法自然”的口号，在修身、齐家、治国、平天下人生界实际方面有一套精密的想法，但仍偏重自然轻视人文。《易传》、《中庸》正要弥补这一缺陷。钱穆从四个方面加以论证。

第一，从人生界立论弥补道家不足。《中庸》关于“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”一句，是把自然扣紧在人性上，把道扣紧在人文教化上，这是用孟子会通老庄。《易传》所谓“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳。立地之道，曰柔与刚。立人之道，曰仁与义。”这仍是用孔孟“仁义”来会通老庄的天地自然。顺性命之理，即是顺自然，人道中的仁义就是天道中的阴阳、地道中的刚柔，这都是从人生界立论。他说：“老庄根据天地自然来怀疑人生文化。此刻的新儒家，则根据人生文化来阐明天地自然，同样是要求天人合一，在《易传》、《中庸》的一转手间，却有绝大思致，绝大聪明。”① 这是从人生界立论把老庄道家统一起来。

第二，从宇宙界立论修正老庄。钱穆不仅强调《易传》、《中庸》中主张人道本身就是天道，而且也注意从认识天道入手来规范人道，前者渊源于孟子，后者因袭老庄，但与老庄不同。因为老庄言天道，“只就现象言，不主从现象后面来觅取一主宰。《易传》、《中庸》则不肯就象言象，而要在现象本身中来籀绎出此现象所特具而显著的德性。”② 《易传》是即象言性、言德，“天行建，君子以自强不息”中的“建”，是天行的象的一种特性、德。《中庸》提出至建之道的“至诚”，只有“至诚”与“建”，才能不息，只有不息，才能博厚高明悠久而成其为天地，成其为道。因此，钱穆称《易传》、《中庸》的宇宙观

---

① 钱穆《中国思想史》，第 90 页。

② 同上。

“乃是一种德性的宇宙观”,是“采取了老庄的自然观来阐发孔孟的人文观。”①

第三,从认识论上融合老庄。《易传》从宇宙观出发主张“易知易从”。宇宙大自然的真理昭示于人,人人都可知,也必须人人可知,人人才得为人生之大德,才得为人生之大业,这是主张知识与道德的大众化、平民化,是孟子传统,只是在说法上采用了老庄从宇宙界说起。《中庸》主张“道不远人,人之为道而远人,不可以为道。”又“君子尊德性,而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。”依然是孔子所谓“下学而上达”。老子所谓众人不知不能,是其偏知不仁处。《易传》、《中庸》所谓人人与知与能,是其仁知兼尽处,同样融合孔孟与老庄。

第四,从天地自然一切事象看,《易传》、《中庸》弥补老庄不足。《易传》、《中庸》主张宇宙间的事物并非截然对立,而在对立的两端之间有个中间过程,这一过程使两端彼此贯通,对立的两端只是一体的两端而已。这两端,“即从其相互接触的中间过程而消失了他们对立的矛盾,而融和成为一体。”② 这种“中道”的观点是在老庄提出宇宙事象一切对立主张的启发下得出的,也是孔子“执其两端,用其中于民”思想的实践。

在钱穆看来,《大学》偏重于政治思想上统一诸子。他说:“《大学》的贡献,在把全部复杂的人生界,内外(心与行、德与业、知与物、我与人)本末(身与家国天下,个人与社会大群。)先后,举出一简单的观念与系统来统通包括了。”③ 而这一简单系统的中心就是“修身”。

钱穆以“修身”为轴诠释《大学》。“明明德”、“亲民”、“止于至

① 钱穆《中国思想史》,第92页。
② 钱穆《中国思想史》,第100页。
③ 钱穆《中国思想史》,第108页。

善”这三纲是修身，“格物”、“致和”、“诚意”、“正心”也是修身，“齐家”、“治国”、“平天下”还是修身，其地位不同，修身一样，“止于至善”也是一样的。从内部看，“致知在格物”，“物”即孟子的“万物皆备于我”的“物”，指万善、万德。“格”是“达”，人生实践必须到达这种万善万德的理想标准，才是“知至”、“意诚”、“心正”、“明明德”。从外部看，就是“齐家”、“治国”、“平天下”、“亲民”、“止于至善”。这是儒家所说的内圣外王之道，也是一种人生的一元论。在这里，政治仅仅是一种文化事业和道德事业，国家如民族一样，只是社会大群中应有的一个机构，而每个人都在这个全人类大群中各自占有一个中心主要地位。善是人生最高的理想，善也是人心内在所固有的（明德）。把人心内在固有的善发挥光大（明明德，就是止于至善，内包括格物、致和、诚意、正心），那么全人类就可以达到一个终极融和的境界（亲民，也就是止于至善，内包括齐家、治国、平天下），这项事业又是在每个人身上平等负担（修身）。由此，《大学》把个人的发展与社会大群的责任，修身与行统一起来，而且是以极简单的方式道出儒家政治思想的精髓。

钱穆认为，《礼运》出自荀子以后，是秦汉之际会通百家的新儒家理论。他说：“《大学》较偏重政治，而《礼运》则较偏重经济，似乎平天下更重过了治国。但都根据儒家态度，要来解决全部复杂的人生问题，而求到达一理想人生的新境界，完成一理想的人文社会之乌托邦。”[①] 钱穆以《大学》与《礼运》相比较，分析了其中的“小康”和“大同”两个阶段。治国阶段只是小康世界，将来达到平天下才是大同世界。在治国阶段，人们不免有私心，有家族、国家观，到了平天下阶段，为己为私的观念已经淡化，变成为公为众，这时达到人生理想的至善境界。在这个境界中，人人“修身”、“明明德、“亲民”、

① 钱穆《中国思想史》，第108—109页。

"止于至善"。"《大学》和《礼运》是异曲同工，貌离神合的姊妹篇。"[①]他强调《礼运》融进诸家的思想。如《礼运》突出"道"的地位，压低"礼"的地位，融进道家思想。《礼运》"人人不独亲其亲，不独子其子"，也融进墨家的思想。同时又重视经济生产，与荀子只用经济分配观点来拥护礼的作用也不同。凡此都表明当时思想界调和异家别派，希望获得更高出路的一种努力。

钱穆对诸子的研究涉及其终结问题。与胡适等人把诸子衰歇归结为先秦就开始不同，钱穆主张诸子的终歇应该发生在诸子统一完成之后的汉武帝时期。具体地说以董仲舒为界，就其思想渊源可追溯到战国晚期的阴阳家邹衍。

关于诸子学不终结于秦前人也说过，崔适认为秦始皇"第烧民间之书，不烧官府之书；第禁私相授受，可诣博士受业。"[②] 王国维考证秦始皇所立博士，中有各家学者。[③] 秦朝时间很短，思想言论虽受到限制，但不可能尽灭诸家学说。汉初的黄老之学，法家刑名之学都很兴盛说明这一点。冯友兰明确指出："董仲舒之主张行，而子学时代终；董仲舒之学说立，而经学时代始。盖阴阳五行家言之与儒家合，至董仲舒而得一系统的表现。"[④] 此种说法与钱穆的主张大体一致。

钱穆关于诸子统一的论述有自己的特色。肯定先秦诸子思想统一的真正完成在秦汉之际，并与从秦始皇到汉武帝的政治统一相适应。说明学术的统一是为政治统一服务的。如果没有政治的力量，学术应该是自由的，百家争鸣的。认为诸子思想统一表现为一个动态的过程。在这一过程中，诸家进行了多次尝试，从先秦诸

---

① 钱穆《中国思想史》，第 109 页。

② 崔适《史记探源》卷三。郑樵《通志校雠》，康有为《新学伪经考》也有类似的说法。

③ 王国维《观堂集林》卷四，《汉魏博士考》。

④ 冯友兰《中国哲学史》上册，第 40 页。

家到韩非、李斯法家到汉初黄老道家，再到后来的新儒家最终统一诸子的事实说明这一点。强调诸子的统一是有宗主的统一，是以儒家为主的统一，不是各家折衷调和的大杂烩。诸子中的儒家既是结束王官贵族学开启诸子平民学的功臣，又是结束诸子学开启两汉经学时代的宗主。

第三章　两汉经学与经学研究

在治子学的同时，钱穆就开始研究经学。他对经学研究的侧重点，是两汉经学今古文问题，尤其是以史学打破经学上的今古文之争，还经学以原貌，显示了他为学不争门户，求会通的特点。另外，他也对经学的渊源、发展及精神进行宏观分析，对《周易》和四书等经书，做了有益的探讨。

一　经学今古文问题

经学中的今古文问题是钱穆经学研究的重点，可以说他对经学研究的贡献在此。他追溯了今古文之争的由来及特点，运用史料证明刘歆绝无伪造古文经之说，以史学立场破除今古文经之间的门户之见。

（一）今古文之争的由来及特点

学术界一般认为，经学上的今文指汉世通行的隶书，古文指秦以前的籀书，今古文之争始于刘歆。皮锡瑞说"今文者，今所谓隶书。古文者，今所谓籀书。隶书汉世通行，故当时谓之今文，籀书汉已不通行，故当时谓之古文。许慎谓孔子写定六经，皆用古文。然则孔子与伏生所藏书，亦必是古文。汉初发藏以授生徒，必改为通行之今文，乃便学者诵习。故汉立十四博士，皆今文家。而当古文未兴之前，未尝别立今文之名。《史记·儒林传》云：'孔氏有《古文尚书》，安国以今文读之。'乃就《尚书》之今古文字而言。而鲁、齐、韩《诗》、《公羊春秋》，《史记》不云今文家也。至刘歆始增置《古文尚

书》、《毛诗》、《周官》、《左氏春秋》。既立学官，必所说解，后汉卫宏、贾逵、马融，又递为增补以行于世，遂与今文分道扬镳。”①

与此不同，钱穆提出自己的看法。他说：“第溯其源，考其实，则孔子之时，既未尝有经，汉儒之经学，非即孔子之学也。若‘今古文’之别，则战国以前，旧籍相传，皆‘古文’也。战国以下，百家新兴，皆‘今文’也。秦一文字，焚《诗》、《书》，‘古文’之传几绝。汉武之立五经博士，可以谓之‘古文’书之复兴，非真儒学之复兴也。逮博士既立，经学得志，利禄之途，大启争端。推言其本，则五经皆‘古文’，由转写而为‘今文’，其未经转写者，仍为‘古文’。当时博士经生之争‘今古文’者，其实则争利禄，争立官与置博士弟子，非真学术之争也。故汉武以上，‘古文’书派之复兴也。汉武以下，‘古文’书派之分裂也。而其机捩皆在于政治之权势，在上者之意旨，不脱秦人政学合一之遗毒，非学术思想本身之进化。虽谓两汉经学仅为秦人焚书后之反动亦可也。”② 这段对今古文带有纲领性的话，道出了钱穆对今古文内涵及之争的基本看法。

大体说，钱穆以汉武帝为界，把今古文之争分为两个阶段，其今古文的内涵及争论均不相同。汉武帝以前的古文指儒家的旧籍经典，今文则是战国以来兴起的百家语，今古文之争是指儒家旧籍与百家语之争，尤表现为当时的儒家与黄老道家之争。汉武帝以后的传统意义上理解的经学今古文之争，在他看来，是儒家内部之争，均属古文，是古文书派的分裂。

关于汉武帝以前的今古文之争，钱穆认为主要有两次。一次是景帝时期的辕固生与黄生之争。黄生以“冠履之语”反对汤武杀桀纣。辕固生则以民心归向来反驳黄生，认为汤武杀桀纣顺民意。黄生是道家，“冠履之语”见太公《六韬》，为道家书。辕固生思想渊于

① 皮锡瑞《经学历史》三，《经学昌明时代》。
② 钱穆《国学概论》，第 80—81 页。

孟子“社稷无常奉，君臣无常位”等思想。窦太后好老子书问于辕固生，辕固生斥为“家言”。太后则加罪于辕固生。一次是河间献王与淮南王之争。河间献王好古文，重视《诗》、《书》，为儒家。淮南王侧重黄老百家，为今文。河间献王既招忌，所藏书为汉廷抑制，不再流传，此为后来的古文经。淮南王因谋反被杀，株连宾客门人，治百家今文一蹶不振。

钱穆关于今文和古文的理解与传统经学看法不同，这与他主张先秦未曾有“经”，“经”这一称谓始于汉有关。在他看来，称经为汉儒所为。战国后兴起的百家语为今文书，战国以前的儒家古籍为古文书，汉武帝以前的儒家古籍经典与百家语之争不是古文经与今文经之争，只是古文书与今文书之争，实质上是官书与民书之争。至于传统意义上的经学今古文之争始于刘歆。因此，他说：“前汉有‘今文’之实，而未尝有‘今文’之名。”[①] 相对于儒家古籍，即古文来说，百家语实质上是今文，只不过当时没有今文之名罢了。

对于汉武帝表彰“六经”，罢黜百家，独尊儒术，一般学者认为，这是儒学今文经之大兴。与此不同，钱穆则认为，这是古文书之大兴，也即战国以前儒家典籍的复兴。他比较倾向于古文，百家语是新书，战国晚世的诸子托古创制，不可深信，考上古史必须要根据古文旧书，因为古文是前人流传下来的，有比较多的可信价值。《史记》就十分重视古文，它所讲的古文就是《诗》、《书》六艺，不专指刘歆以后今古文相争时的古文经为古文。不读古文书，就不能通晓古事，古文旧书有助于史家的研究。

汉武帝后的今古文之争，钱穆认为，这是传统意义上的经学今古文之争。主要有四次。第一次是汉哀帝时，刘歆求立《毛诗》、《古文尚书》、《逸礼》、《左氏春秋》，与今文博士之争。第二次是东汉光武帝时韩歆、陈元等求立费氏《易》、《左氏春秋》，与今文博士范升

① 钱穆《国学概论》，第 112 页。

之争。第三次是东汉章帝时的贾逵与李育争《左氏》与《公羊》优劣。第四次是东汉桓帝、灵帝时的郑玄与何休关于《春秋》三传优劣之争。

钱穆认为，如果说汉武帝以前的今古文之争是儒家旧籍与百家语之争，以古文压倒今文，古文复兴结束的话，那么汉武帝以后的今古文之争不过是儒家内部之争，是“古文书派的分裂”，也即是儒家内部的分裂。进一步讲，“当时（指东汉）所谓‘今古文’者，考其实，亦均为‘今文’而非‘古文’。”与前汉比较，“后汉则有‘古文’之名，而无‘古文’之实者也。”① 从刘歆争立古文以后，开始真正的儒家经典内部之争。由于汉儒渗透百家语，以阴阳说儒，因此是今文，不纯粹是古文（儒家古籍），古文徒有虚名。另外，今古文之争实质上是利益之争，争立官置博士，在朝廷官方争得一席之地，这已经超出学术范围。这时的儒家与先秦儒有本质的不同。正如钱穆所说：“故谓自汉武以后，五经博士，为‘古文’书教授开禄利之途则可也。谓自此儒术独用则否。以当时经生博士，本与秦前儒术不同，而汉廷亦非真用儒术故也。”② 先秦儒淡薄名利之风已不复存在。

经学家们大都夸大今古文的区别与对立，造成争门户。钱穆则从史学出发，强调今文与古文许多地方是相通的，没有多大的差异，在旁证博引的基础上，提出对今古文异同的看法。《易》、《诗》本无大争。《古文尚书》、《逸礼》都在篇章多少之间。今文博士以为《尚书》、《礼》为备，但难避专己守残之讥。《春秋》争论较大，主要是《左传》与《公羊传》之间的争论。它们的争论不是文字异同、篇章多少之争，而是当时今古文相争的焦点。今文博士斥责《左传》不传《春秋》不能说是诬陷。然而说《公羊传》口头相传，源于子夏，也不可信。它们之间之争不过是五十步与百步。但《公羊传》空谈到底不如《左传》实事。《左传》在当时虽然受到遏制，没有立学官，但私

① 钱穆《国学概论》，第 112 页。

② 钱穆《国学概论》，第 103 页。

学日盛，广泛传播。其它如《周官》当时也有争论，但史料没有详细记载。《论语》、《孝经》虽然有今古文，但没有引起争论。

钱穆对当时今古文进行总结："大抵今文诸家，上承诸子遗绪，用世之意为多。古文诸家，下开朴学先河，求是之心为切。无今文之启行，则经学无向荣之望。无古文之后殿，则经学无坚久之效。此自学风推移，与时消息，非尽人意。而晚近学者，张皇幼眇，谓当时今古壁垒，若何森严，彼此界划，判若鸿沟，寻其渊源，为之部署，怪言奇论，相生无穷，将以辨孔学之真相，决是非之定谳，则亦徒劳之事也。"[①]这既肯定今古文的优点，又指出它们的不足。就经学史而言，今古文之间有相互联系、相互贯通、相互补充、相得益彰的一面，不像后儒，尤其是晚清经学家所言，即把今古文之争夸大，加以绝对化，造成争门户，这阻碍了学术的正常发展。

钱穆提出自己对今古之争的理解，认为今古之争也可以说是中国学术史的一个缩影。如他所说："当春秋之季，孔子慨于'是可忍孰不可忍'，而梦见周公，自负后起，遂开诸子先河，为学术之滥觞，是孔子以'古'争'今'也。逮夫儒、墨攘臂，同言尧、舜，而庄周、韩非目击世变，痛论排抵，其极至秦人，统学归政，焚《诗》、《书》，坑儒士，则又以'今'争'古'也。及乎汉兴，黄、老、申、商，厥势未衰，而公孙、董氏，重提古文，汉武从之，崇古黜今；而今文博士，曲学阿世，自为一阀，别有古学，崛起相抗；是同为以'古'争'今'也。东汉末叶，古学既盛，经籍之焰，势可薰天，会稽王充，独标异帜，讥切时俗，不蹈陈见，是又以'今'争'古'也。乃有嵇、阮，扇扬波，清谈是尚，脱略礼法。玄风推荡，皈依西土，豪杰之士，远行求法，大造译事。虽往异域，辟新径，而实何异于有志之士之想慕夫唐、虞、三代之盛者？是亦一以'古'争'今'也。及其达摩东来，禅宗继起，直指本心，不著一字，万千经典，如拨重务，则又以'今'争'古'也。久而

① 钱穆《国学概论》，第120页。

倦焉，则又返寻六经，而有濂、洛、关、闽之学，则复以‘古’争‘今’矣。然格物穷理，难免支离，鹅湖之会，异同既判，阳明一出，遂揭良知，则又以‘今’争‘古’也。自龙溪、泰州之后，疏决洪澜，掀翻天地，东林、昆山，递相挽掩，顾氏之言：‘经学即理学也。’则重为以‘古’争‘今’也。从此吴、皖朴学，蔚成风气，而常州一派，遂倡今文，康、梁因之而言变法，则又以‘今’争‘古’也。”① 他对学术囿于古今之争表示忧虑。

（二）辟经学今古文之争

钱穆辟经学今古文之争的著作有四部，它们是《刘向歆父子年谱》、《两汉博士家法考》、《孔子与春秋》、《周官制作时代考》，均收入《两汉经学今古文平议》中。

自从西汉刘歆立古文与今文博士发生冲突以后，经学上的今古文问题成了东汉经学家们争论的焦点。到了清代，汉学复兴，又引起今古文的争论。而且越到后来，越是门户森严，划若鸿沟。清末康有为撰写《新学伪经考》，这里的“伪经”指西汉末刘歆所力争立博士的《周礼》、《逸礼》、《左传》、《毛诗》等经书，“新学”为新莽之学。梁启超把《新学伪经考》内容概括为以下几点：“一、西汉经学，并无所谓古文者，凡古文皆刘歆伪作。二、秦焚书，并未厄及六经，汉十四博士所传，皆孔门足本，并无残缺。三、孔子时所用字，即秦汉间篆书，即以‘文’论，亦绝无今古之目。四、刘歆欲弥缝其作伪之迹，故校中秘书时，于一切古书多所羼乱。五、刘歆所以作伪经之故，因欲佐莽篡汉，先谋湮乱孔子之微言大义。”② 康有为的目的是想托孔子之教，以求变法图强，这在政治上是有积极意义的，使清代经学最终转移到经世致用上面来。另外，也说明对一切古书须重

---

① 钱穆《国学概论》，第121－122页。

② 梁启超《清代学术概论》二十三。

新检查估价，对把人们从盲目信古、泥古中解放出来也有启迪。但一些人由此夸大，致使对经史古籍存疑不信，进而怀疑固有的学术文化。钱穆想要扭转风气，必追根溯源，匡正新学伪经之谬论，平反古文经的冤狱，于是写成《刘向歆父子年谱》。

钱穆所用的方法很简单，大体可以说是根据《汉书·儒林传》的史实，从西汉汉宣帝石渠阁议奏，到东汉汉章帝白虎观议五经异同一百二十年间诸博士的意见分歧，原原本本地看出当时各家各派师承家法及经师论学的焦点所在。他疏理出两汉经学诸史实，逐年列出，进而指出康有为《新学伪经考》说刘歆伪造古文经之说不通二十八处，主要包括以下三方面：

第一，从时间看，刘向死于汉成帝绥和元年(公元前 8 年)，刘歆复领校五经在二年(公元前 7 年)，争立古文经博士在哀帝建平元年(公元前 6 年)，离刘向死不到二年，离刘歆领校五经才数月。刘歆伪造诸经是在刘向未死前还是在死后?如果说在刘向死前，刘歆已编伪诸经，那么刘向为何不知道？如果说是在刘向死后两年，刘歆领校五经才几个月，怎么能这么快编造伪诸经？这显然说不通。

第二，从伪造方式看，所谓伪造方式是指刘歆编伪诸经是一人所为还是多人所为？如果一人所为，古代书籍为竹简制成，非常繁重，设想若一人所为，是绝对不会造出群经的。如果说是众人所为，那么为什么这么多造伪经的人中没有一个人泄露其伪呢？当时有许多学者与刘歆共同参加编纂五经的工作，为什么没有一个人说刘歆伪造诸经？其中还有一些有名的经学家，如尹咸父子等，其中尹氏父子位在刘歆之上，也没有说刘歆造伪。苏竟与刘歆同时校书，东汉开始尚在，其人正派，也没有说刘歆造伪。扬雄后来校书天禄阁，这是当年刘歆校书的地方，如果说刘歆造伪经，扬雄为何看不见伪迹。东汉诸儒，如班固、张衡、蔡邕共同校书，也未见刘歆造伪之迹。桓谭、杜林与刘歆同时，都是通博洽闻之士，而且在东汉朝

廷很显赫，为何不言刘歆造伪经书？钱穆列举了大量实例考证，无论是从个人还是从众人角度看，说刘歆伪造经书均不可信。

第三，从伪造经书的目的来看，康有为认为，刘歆伪造经书的目的是为王莽篡权服务。钱穆考证，刘歆争立古文诸经的时候，王莽刚退职，当时绝对没有篡权的动向，说刘歆伪造诸经为王莽篡权服务是毫无根据的。说刘歆伪造诸经献媚于王莽，主是指《周官》，然而《周官》属晚出书，在争立诸经时，《周官》不包括在内。后来是王莽依据《周官》以立政，不是刘歆根据王莽的意图来伪造《周官》。说献媚于王莽并帮助他篡位的是“符命”，“符命”渊源于灾异，喜欢言灾异的是今文经学家。刘歆既不言符命，也不言灾异，不说《今文尚书》，与王莽篡权无关。《周官》是王莽得志后据以改制，不是凭借助篡的。至于刘歆伪造《周官》以前，已先伪造《左传》、《毛诗》、《古文尚书》、《逸礼》诸经，《周官》所以献媚于王莽，伪造《左传》诸经又是为何呢？说刘歆伪造诸经为王莽篡权服务，那么王莽篡权后，刘歆应该得意，为国师公，倍加尊信才是，而王莽当朝六经祭酒、讲学大夫多出自于今文诸儒，这又作何解释？而且《左传》传授远在刘歆之前，有其渊源，也非刘歆伪造。至于其它经书在先秦就有，并不是刘歆伪造的。①

在钱穆看来，无论从时间上，方法上，还是从动机目的上说，刘歆编造伪经的观点都是毫无根据的，是不可信的。绝对不存在刘歆以五个月时间编造诸经能欺骗其父，并能一手掩尽天下耳目之理，也没有造经是为王莽篡权服务之说。这纯属康有为为了托古改制而杜撰。

钱穆以客观史实来解决今古文之争，摧陷廓清道咸以来常州学派今文经学家散布的某些学术迷雾。《刘向歆父子年谱》撰写的

---

① 钱穆《刘向歆父子年谱》序，见《两汉经学今古文平议》，香港新亚研究所 1958 年版。

动机在于洗清刘歆伪造《左传》、《毛诗》、《古文尚书》、《逸礼》诸经的不白之冤，平息经学家的门户之见，这对结束晚清以来经学上的今古文之争有一定的积极作用。正是如钱穆这样一些以史治经的学者共同努力，使得数十年来，凡是讲经学的都能兼通今古，古文经学家如章太炎和今文经学家如康有为之间的鸿沟已不复存在。学术界已不再囿于今古文谁是谁非的观念之中。钱穆处理晚清学术史上的刘歆伪造古文经一案，其根据是一部《汉书》。《汉书》人人都能读，未必都会读。囿于今古文之争的门户之见的学者跳不出经学的框子，很难从史学出发，把经学上的问题还原于史学问题。钱穆则是史学家，他认为，经学上的问题，也即是史学上的问题。《刘向歆父子年谱》依据《汉书》谈《周官》、《左传》，就是这一观点的实际应用。

后来，钱穆著《两汉博士家法考》(1943 年)更详细地研究、分析了东汉西汉博士家法。在清末振起旋风的廖平的《今古学考》有二十表，把汉代今古文学之分野一一追溯至战国。钱穆详驳廖平，考证汉博士家法最迟在宣帝之世。"及其枝分脉散，漫失统纪，歧途亡羊，无所归宿。不仅无当于先秦之家言，抑且复异于景武之先师。两汉书《儒林传》，可资证明。"又"夫治经学者，则岂有不读《儒林传》，而终至于昧失本真而不知，此即是门户之见之为害也。"①

钱穆的《孔子与春秋》(1953 年)于古今经学流变之大体，以及经学与儒家言之离合异同，提挈纲领，穷竟源委，于学术与时代相配合相呼应之处，独加注意。这样，汉儒与清学之辨就十分清楚了。他认为，汉儒今古文诸师，在同一时代，有共同的精神。他们的学术与汉代的潮流精神相应和，共同形成为一时代的学术。清儒晚出于两千年之后，时代大异，清儒虽自号其学为汉学，其实只是一门户之号召，其与汉儒真相和汉儒精神，实少发现。

① 钱穆《两汉经学今古文平议》，自序。

以上三篇都是力辟今文经学家考证的文字。钱氏1930年所作的《周官著作的时代考》却与今文家《周官》晚出的看法相同。所以说，他是无门户之见的。是篇对《周官》制作年代及与古文经学的关系，作了详考，指陈了后代经师关于《周礼》的种种失误。他指出："不仅于经学中有门户，即经学本身，亦一门户也。苟锢蔽于此门户之内，则不仅将无由见此门户之外，并亦将不知其门户之所在，与夫其门户之所由立矣。故知虽为徵实之学，仍贵乎学者之能脱樊笼而翔寥廓也。"①

可以看出钱穆对无论是古文经还是今文经都持批评态度，这一点尤其表现在他对晚清经师争门户具体的批评上。他说："晚清经师，有主今文者，也有主古文者。主张今文经师之所说，既多不可信。而主张古文诸经师，其说也同样不可信，且更见其为疲软而无力。此何故？盖今文古文之分，本出晚清今文学者门户之偏见。彼辈主张今文，遂为今文诸经建立门户，而排斥古文诸经于此门户之外。而主张古文诸经者，亦即以今文学家门户为门户，而不过入主出奴之意见之相异而已。"这种争门户造成"不仅群经有伪，而诸史也有伪。晚近世疑古辨伪之风，则胥自此启之。"在钱穆看来，"夫史书亦何尝无伪，然苟非通识达见，先有以广其心，沉其智，而又能持平求是为志，而轻追时尚，肆于疑古辨伪，专以蹈隙发覆，标新立异，为自表暴之资，而又杂以门户意气之私，则又乌往而能定古书真伪之真乎？"② 鉴于这种争门户和疑古风气泛滥，钱穆研究经学的目的和宗旨在于"撤藩篱而破壁垒，凡诸门户，通为一家。经学上之问题，同时即为史学上之问题。自春秋以下，历战国，经秦迄汉，全据历史记载，就于史学立场，而为经学显真是。遂若有以超出于从来经学专家藩篱壁垒之外，而另辟途径，别开户牖，此则本书之

① 钱穆《两汉经学今古文平议》，自序。

② 同上。

所由异夫前人也。"[1] 这正是他所谓经学精神和治经学方法的充分体现。

就钱穆的学术视野来说，可称得上是位通儒。他精通经学之古文经与今文经，经学之外，又精通史学、子学、文学。方法上，他精通考据、义理、辞章之学。钱穆常说，在中国学术史上，通儒的地位往往在专家之上。通儒自然是一种理想的境界，不是人人都能达到的。但每一时代总有少数人被推尊为通儒，凡是称得上通儒的都是能破除门户之见的学人。钱穆本人就是20世纪国学界的一位通儒，经、史、子、集无不涉猎，而且各有深入。他最初从文学入手，然后治集部，后转入理学，再从理学反溯至经学、子学，然后顺理成章进入清代的考据学。清代经学专尚考据，所谓从训诂明义理，以孔孟还之孔孟，其实即是经学的史学化。所以钱穆的最后归宿在史学。在解决经学今古文之争时，他是"就于史学立场，而为经学显真是。"事实上，他无论是研究子学、文学、理学，也都是站在"史学立场"上。可以说，"史学立场"为他提供了一个超越观点，使他能够打通经、史、子、集各门学问。而且他的治学经验使他深切体会到，如果划地自限，拘束于某一门户之内，则对此门户本身也不能得到比较完整的了解。[2]

还应指出的是，钱穆以史治经，把经学问题还原为史学问题，与清末民初经学转为史学的趋势有关。早乾嘉时期经学家们为汉学与宋学争论不休之时，一股经学史学化之风就已经开始酝酿并显露出端倪。章学诚则是这方面的代表人物。他在《文史通义》首篇《易教上》写道："六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。"明确提出"六经皆史"的命题。对此，他

① 钱穆《两汉经学今古文平议》，自序。

② 余英时《犹记风吹水上鳞》，台湾三民书局1991年版，第35页。

发挥道:“古无经史之分”[①]“盈天地间凡涉著作之林,皆是史学,六经圣人取此六种之史以垂训者耳。子集诸家,其源皆出于史。”[②]“事有实据而理无定形,故夫子之述六经,皆取先王典章,未尝离事而著理。”[③] 六经是先王的政典,古代官府部门保存下来的文献,后世称经,实际上是史书。如果说章学诚是经学史学化的倡导者,那么钱大昕、赵翼、王鸣盛则是以史治经的实践者。王鸣盛的《十七史商榷》、钱大昕的《廿二史考异》、赵翼的《廿二史札记》从史角度治经,加速了经学史学化的进程。

晚清新史学思潮兴起。梁启超发表了《新史学》、《中国史叙论》、《论中国学术思想变迁之大势》等文,对旧史学进行批判,倡导以进化论为指导来研究史学。他说:“达尔文者,实举十九世纪以后之思想,彻底而一新之者也。是故凡人类智识所能见之现象,无一不可以进行之理贯通之:政治、法制之变迁,进化也;宗教、道德之发达,进化也;风俗、习惯之移易,进化也。数千年之历史,进化之历史,数万里之世界,进化之世界也。”[④] 以进化论为指导,他把新史学视为叙述进化之现象、人群进化之现象、并求得其公理公例之学。掀起了一场史学革命。夏曾佑、刘师培则是梁氏史学革命的实践者。夏曾佑的《中国古代史》和刘师培的《中国历史教科书》对古代政治、经济、学术思想等多方面进行考察,可以说把经学的内容已置于历史当中。顾颉刚在回忆清末民初经学史学化学风时指出:“窃意董仲舒时代之治经,为开创经学,我辈生于今日,其任务则为结束经学。故至我辈之后,经学自变而为史学。”又“清之经学渐走向科学化的途径,脱离家派之纠缠,则经学遂成古史学,而经学之结束期至矣。特彼辈之转经学为史学是下意识的,我辈则以意识之

---

① 章学诚《章氏遗书》外编卷三,《丙辰札记》。
② 章学诚《文史通义》外篇三,《报孙渊如书》。
③ 章学诚《文史通义》内篇一,《经解中》。
④ 梁启超《饮冰室合集》文集 9,《论学术之势力左右世界》。

力为之，更明朗化耳。”[①] 钱穆在对经学的具体问题上与顾颉刚不同，且各有理论依据，但就以史治经这一方法论看是相同的。钱穆把经学问题还原为史学问题可以说顺应了当时的学术大趋势。

二 经学的渊源

钱穆指出：“中国经学应自儒家兴起后才开始。”[②] 但经学的渊源则在儒家产生以前，大概要追溯到春秋以前留下的几部古籍，也即后人通称为“经”的古书上，这几部古书不仅是中国文化的源头，也是经学思想产生的理论来源。

（一）孔子与“六经”

谈及经学的理论渊源，首先要回答孔子与“六经”的关系问题。正如钱穆指出：“然于中国学术具最大权威者凡二。一曰孔子，一曰‘六经’。孔子者，中国学术史上人格最高之标准，而‘六经’则中国学术史上著述最高之标准也。自孔子以来二千四百年，学者言孔子必及‘六经’，治‘六经’者亦必及孔子，则‘六经’之内容，及孔子与‘六经’之关系不可不一先论也。”[③]

依照司马迁的说法，“六经”都曾经孔子之手，虽然关系密切的程度不同。简单地说，司马迁以为孔子做了以下几件事：编次了《书》，删订了《诗》，编定或修订了《礼》《乐》，作了《易》的分部和《春秋》的全部。他对“六经”与孔子的关系的看法受董仲舒的影响。因而后来的经学家并不都赞同他的说法。清末以来，孔子与“六经”关系的见解主要有两种。第一种认为，“五经”皆孔子所作。皮锡瑞说：

---

① 顾颉刚《顾颉刚笔记》卷五，台湾联经出版事业公司1990年，第2788页。

② 钱穆《中国学术通义》，第6页。

③ 钱穆《国学概论》，第2页。

“经学开辟时代，断自孔子删六经开始。孔子以前，不得有经。”“古《诗》三千篇，《书》三千二百四十篇，虽卷帙繁多，而未经删定，未必篇篇有义可为法戒。”“《仪礼》十七篇，虽周公之遗，然当时或不止此数而孔子删定，或并不及此数而孔子增补，皆未可知。观《孺悲学士丧礼于孔子，〈士丧礼〉于是乎书》，是十七篇亦自孔子始定；犹之删《诗》为三百篇，删《书》为百篇，皆经孔子手定而后列于经也。《易》自孔子作《卦爻辞》、《彖》、《文言》，阐发羲、文之旨，而后《易》不仅为占筮之用。《春秋》自孔子加笔褒贬，为后王立法，而后《春秋》不仅为记事之书。此二经为孔子所作，义尤显著。”① 第二种观点主张“六经”与孔子无关。“五四”以后，钱玄同等完全否认孔子与“六经”的关系。其理由：“(1)孔丘无删述或制作六经之事。”“(2)《诗》，《书》，《礼》，《易》，《春秋》，本是各不相干的五部书(《乐经》本无此书)。”“(3)把各不相干的五部书配成一部而名为六经的缘故，我以为是这样的：因为《论语》有‘子所雅言，诗，书，执礼’，和‘兴于诗，立于礼，成于乐’两节，于是生出‘孔子以诗，书，礼，乐教’(《史记·孔子世家》)之说，”“又因为孟轲有‘孔子作《春秋》’之说，于是又把《春秋》配上。”“(4)‘六经’底配成，当在战国之末。”“(5)自从‘六经’之名成立，于是《荀子·儒效篇》，《商君书·农战篇》，《礼记·经解》，《春秋繁露·玉杯篇》，《史记》(甚多)，《汉书·艺文志》，《白虎通》等，每一道及，总是六者并举；而且还要瞎扯了什么‘五常’‘五行’等等话头来比附了！”②

钱穆反对皮锡瑞的孔子作“六经”的说法，认为这是今文家的观点，大体赞同钱玄同等人的看法，这种看法与古文家和当时的古史辨思想相类似。他从史学角度探讨了孔子与“六经”的关系。

《易》与孔子的关系，前人主张孔子作《易》主要根据《论语》。顾

---

① 皮锡瑞《经学历史》一，《经学开辟时代》。
② 钱玄同《答顾颉刚先生书》，载《古史辨》第一册。

炎武认为，孔子作《易》见于《论语》，其一是“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”其二是“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医，善夫！不恒其德，或承之羞’，子曰：‘不占而已矣！’。”钱穆考证“五十学易”的“易”《古论语》作“易”，《鲁论语》作“亦”，连下读比较观察文义，《鲁论语》是正确的。因此，孔子没有五十学《易》之说。他认为，“因人之无恒，而叹其不占，与南人之言，同类并举，亦博弈犹贤之意，非韦编三绝之说也。”① 至于“十翼”不出孔子，前人已经屡次论及(详见后面介绍)。总之，《易》与孔子无关。

孟子曾有“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”一句。钱穆承认孔子作《春秋》，强调孔子作《春秋》的意义。他说：“孔子《春秋》，为《史记》编年之祖，其功一也。转官史为民间史，开平民舆论之自由，故曰：‘《春秋》者，天子之事，知我罪我，其惟《春秋》。’功二也。又会国别为通史，尊王攘夷，主联诸夏以抗外患，故曰：‘其文则史，其事则齐桓、晋文。’以民族观念，发为大一统之理想，功三也。”② 突出《春秋》的历史、政治、民族等方面的价值。章太炎说：“自仲尼以上，《尚书》则阙略无年次，百国《春秋》之志，复散乱不循凡例，又亦藏之故府，不下庶人，国亡则人与事偕绝。太史公云：‘史记独藏周室，以故灭’，此其效也。是故本之吉甫《史籀》，纪岁时月日，以更《尚书》。传之其人，今与《诗》、《书》、礼、乐等治，以异百国《春秋》。然后东周之事，粲然著明。今仲尼不次《春秋》，今虽欲观定哀之世，求五伯之迹，尚荒忽如草昧。”③ 钱穆对《春秋》的评价是对章太炎此说的发挥。对于后来《春秋》三传各争其门户，钱穆持批评的态度，认为三传皆有失于孔子本义。

孔子与《诗》、《书》的关系，《论语》说：“子所雅言，《诗》、《书》执

① 钱穆《国学概论》，第 6 页。
② 钱穆《国学概论》，第 12 页。
③ 章太炎《国故论衡》中卷，《原经》。

礼，皆雅言也。”又说：“兴于诗，立于礼，成于乐。”《史记·孔子世家》说：“孔子以《诗》、《书》、礼、乐教。”对此钱穆以为，说孔子以《诗》、《书》为教本传授弟子是可以的，但由此推出孔子删《诗》、《书》，则是没有根据的。他进一步发挥道：“纵复睹孔门之旧，而《书》乃当时之官书，《诗》乃昔人之歌咏，也不足为万世之经典，千祀之常法也。又况后之治《书》者，先劳精于今古文之真伪，治《诗》者又耗神于齐、鲁、韩、毛之异同。将以考索古代文献之真相，则斯已耳。若谓从此明孔子之大道，立千古之常法，将以为尊经崇圣之宝典者，则又经生儒者之过也。”[①] 这表明，无论是《诗》还是《书》，不过是当时历史的产物，不应作为万世不变的经典与法则，因为历史是不断向前发展的。

关于礼，钱穆认为孔子虽然不见礼经，但热心于礼的研究，其贡献在于：发明出礼的内心，即礼所内含的真意，仁；用礼的内心和真意批评反对当时贵族阶级的非礼之礼；根据礼意，把古代贵族礼直接演到平民社会上去，完成中国古代文化趋向人生伦理化的最后一步。[②] 至于后世奉为礼经的《仪礼》十篇，经后人考订，其书产生于孔子之后，《周官》更晚出，应在战国之末。《礼记》讨论礼的篇章出自儒家的传统见解，也属晚出。在他看来，礼的重要性不在文字记载，而在于它的实践。

钱穆对孔子与“六经”关系分析得出结论：“综上以言：孔子以前未尝有六经，孔子也未尝造六经。言孔子者，固不必专注重于后世之所谓六经也。”[③] 这种看法与今文经学家认定孔子作“六经”不同，就这一点而言，他的观点倾向于古文经，在方法上多少受古史辨学派的影响。

---

① 钱穆《国学概论》，第 16 页。

② 钱穆《中国文化史导论》，第 72—73 页。

③ 钱穆《国学概论》，第 19 页。

(二)古籍分类与经的沿革

既然孔子与“六经”无关,孔子以前未尝有六经,那么就有两个问题,一是孔子以前的古籍如何称谓,二是什么时候开始称经,对此钱穆探讨了古籍分类与经的沿革问题。

《国语·楚语》记载申叔时论教太子列举古代典籍:“叔时曰:教之《春秋》,而为耸善而抑恶焉,以戒观其心。教之《世》,而为之昭明德而废幽昏焉,以休惧其动。教之《诗》,而为之导广显德以耀明其志。教之礼,使知上下之则。教之《乐》,疏其秽而镇其浮。教之《令》,使访物官。教之《语》,使明其德,而知先王之务用明德于民也。教之《故志》,使知废兴者而戒惧焉。教之《训典》,使知族类、行比义焉。”钱穆把这九类书也归为《诗》、《书》两大类。属于《书》系列的有《春秋》、《世》、《令》、《语》、《故志》、《训典》。属于《诗》的只有《乐》。他说:“《诗》、《书》者,古人书籍之两大别也。不曰《诗》、《书》,即曰礼、乐。《诗》、《书》言其体,礼乐言其用。”[1] 这种体用关系表明,《诗》、《书》重在书本,礼、乐不在简策,重在行、践履。礼又分为先例之礼与成文之礼。先例之礼渊源于历史,即《春秋》、《世》、《语》、《故志》、《训典》,这些都是《书》之类。成文之礼源于制度,《礼》与《令》相似,后王本朝的制度、法令也就是先王前朝之先例旧贯。前人尊古笃旧,成法贵制,世守勿替,就是所谓礼,离开礼就没有法令,离开礼也就没有历史,因此,古代人把史、礼、法三者看成是一致的。史实的变动,新例的创兴,礼法也随之而变,前代因当时特殊情况开一新例,后代人因习沿用成为礼制,违礼即违法,违历史。至于《诗》本包括在礼中,因此古人学问一言以蔽之,礼也。古代人言学都指《诗》、《书》、礼、乐,而且把礼看成核心,并没有后人称谓的“五经”、“六经”,这些都不是先秦孔子以前的古籍原始称

① 钱穆《国学概论》,第 22 页。

呼。对此钱穆写道:“至增孔子《春秋》与《诗》、《书》、礼、乐而为五,又增卜筮之《易》而为六,而因以名之曰‘经’,此皆后起之事,非孔子以前所本然也。”① 这是从先秦史籍研究出发所得出的平实之论,旨在破今文经学家之说,还孔子以前古籍之原貌。

钱穆同时考证经称谓的沿革。在他看来,《论语》、《孟子》不说经。《孟子》“经正则庶民兴”中的“经”字不是指经籍。荀子开始称“经”,并把《春秋》、《诗》、《书》、礼、乐相连,但不知“六经”,也不以《易》为经。荀子单讲《诗》、《书》包括《春秋》,单说礼包括乐,分开说是五个,合起来讲只是《诗》、《书》与礼。荀子讲的《诗》、《书》就是孔子的“博学于文”,讲的礼就是孔子的“约之以礼”。荀子的“始诵经而终读礼”是孟子的“由博反约”之说。荀子不知有“六经”的称呼。秦火后,《诗》、《书》指孔子以前的旧籍,百家语指儒、墨以后的私书,《易》不是儒家的经籍,孟子、荀子都不及《易》,《易》不与《诗》、《书》、礼、乐、《春秋》同类。尊《春秋》,把它与《诗》、《书》并举起于孟子,成于荀子,把《易》与《诗》、《书》、礼、乐、《春秋》并称的是儒、道、阴阳合糅之徒,这是汉代的事。② 他进一步认为,汉儒也不称“六经”。《淮南子·泰族训》融合儒道,把《诗》、《书》、《易》、礼、乐、《春秋》称为“六艺”。《主术训》称孔子通“六艺”。贾谊《新书》称“六艺”,也兼治阴阳儒道之说。董仲舒把《易》与《诗》、《书》、礼、乐、《春秋》并举。司马谈称《易传》先秦不存在。司马迁把礼、乐、《诗》、《书》、《易》、《春秋》称为“六艺”,明“六艺”中分经、传,而经、传不限于“六艺”,总之,他们都不称“六经”。

钱穆考证,先秦称经的并不是儒家。“经”是相对“传”或“说”而言的,没有传与说,就无所谓经。经是纲纪之言,经是本文,而传是对经的解释,经是传的纲纪。章学诚认为,因传而有经名,如因子而

---

① 钱穆《国学概论》,第 23 页。

② 钱穆《国学概论》,第 25 页。

立父号，由此得知经名之立必在传、记之后。钱穆受其影响，认为墨家始称经，以后诸家沿用。《墨辨》称“经”，韩非《外储说》诸篇自称左为“经”，右为“传”。《管子·牧民》诸篇称“经言”。《吕氏春秋·十二纪》的“纪”也是“经”。先秦著书署“经”名如此。汉代“六艺”有“五经”，无“六经”。汉武帝立“五经”博士。刘向受诏领校中“五经”秘书。《艺文志》没有“乐经”王充《论衡》说“夫‘五经’亦汉家之所立也。”第一次提“六经”的是庄子。《庄子·天下篇》首称孔子治《诗》、《书》、礼、乐、《易》、《春秋》，说“六经”先于孔子。《汉书·王莽传》说：“平帝时，莽奏立‘乐经’，随立六经祭酒。”总之，明称“六经”先见于《庄子》，后成于王莽。

钱穆在考证古籍分类和经的称谓沿革基础上指出：“谓‘经’专儒家书非也。谓先古已有‘经’尤非也。谓‘经’为千古之常道，尤非之尤非也。”① 钱穆不否定后世作为“经”的古籍的存在，否定的是“经”的称呼，也就是说，在先秦无论是孔子之前还是孔子之后，儒家古籍均不称“经”。称“经”的不属儒家，且当时称的经与汉以后称的经内含不同。他并不因为经的称呼在先秦不存在，而否认儒家古籍的存在，他只不过是还古籍原貌罢了。

清末民初多数学者大都自觉不自觉地戴着经学家的有色眼镜去看待孔子与六经的关系，以经说孔说儒，把汉人对儒家古籍的诠释僵化、教条化（清末今文家承接西汉今文经，清末古文家继承东汉古文经），而没有以历史的观点来看待经学史上的问题。钱穆作为史家，不受传统经学家法或范式的束缚，以史学说经，没有先入之见，把经学还原于史学，在方法论上是有积极意义的。至于孔子与诸经关系的一些具体问题，历来有争论，限于史料，不是一时可以解决的，多种看法并存，在学术上是常见的，也是允许的。

---

① 钱穆《国学概论》，第 27 页。

三　经学的发展与精神

按照钱穆的逻辑，在先秦，儒家古籍不称经，称经为汉儒所为，那么经学应奠基于汉代，自汉代起，经学经历了一个曲折的发展过程。在追述经学发展史的基础上，他还从文化视野阐述了经学的基本精神。

（一）经学发展五期说

钱穆把经学发展分为两汉、魏晋南北朝、隋唐、宋元明和清五个时期，并分别指出不同阶段的特点及其得失。

两汉经学。西汉经学家最先是兼通“五经”。到了汉宣帝以后，渐渐走上专治一经的道路，这是当时所谓的今文博士。东汉古文经学兴起，再回到兼通诸经路上去。这是两汉经学的趋向。钱穆认为，两汉经学的特点在于求政治上的应用。表现在，一是当时的政治理论不依托在神权或君权上，而别有一套合乎于人文社会历史演进的理论。这种理论是从古代经书中推衍出来的。二是政治措施不偏重在当朝的法律或君臣的私人意见，而必须根据经典中推衍的理论来决夺。[①] 这是两汉时代的贡献，而当时的文治政府正是以此为基础的。接着，钱穆从儒家与经学的关系出发，揭示两汉经学的特点。他认为，学经学者在当时称儒。《史记》、《汉书》有《儒林传》。《汉书・艺文志》根据刘向、刘歆父子的《七略》分类，以六艺与诸子分别，而儒家列诸子之首，但孔子不列为儒家。孔子《论语》附在《六艺略》。小学阶段读《孝经》、《论语》，大学阶段治“五经”。这是政府规定的学制。可见孔子既开启儒家又上承周公传统。六艺之学是王官之学，儒家则只是百家之言。汉儒都把孔子与周公并举，把“五

① 钱穆《中国学术通义》，第 7 页。

经"尊为王官之学，表明两汉学术重经过于重儒。

魏晋南北朝经学。与一般意见把这一时期看作经学中衰期不同，钱穆只承认儒学在这时的中衰，主要指在政治上渐渐失去往日的势头，而这一时期的经学研究却有了很大的发展。如十三经注疏中的大部分工作在这时期完成。除唐玄宗御注《孝经》外，《易经》有魏王弼注，《论语》有魏何晏集解，《左传》有晋杜预集解，《谷梁传》有晋范宁注，《尔雅》有晋郭璞注，《尚书》伪古文也由魏晋人编撰。当时又独创义疏新体，现仅存梁皇侃《论语义疏》。当时上层政治规模大体承接两汉，下面门第传统，也由儒家经学中的礼法维持。但道家与佛教思想盛行，与儒家三足鼎立。经学上义疏之学，也与佛教中人解释佛教经典的工作有关系。唐初孔颖达等编《五经正义》中疏的部分，渊源于南北朝。钱穆强调南北朝时经学南北的不同。尤其表现在礼学：南方重视《仪礼·丧服》。这是因为当时门第制度鼎盛，家族间的亲疏关系，都依赖于丧服认别，丧服成了维系门第的一项主要制度。此外，南方还重视朝廷的礼乐制度，因为南方武力不强，礼乐制度有助于民族自尊心的激发。北方也重礼，但更重《周官》。因为北方胡汉混杂，要改进政治体制，必须钻研古代制度，《周官》则成为依据。南方重丧服到唐代，以后随着门第消失而不再受重视。北方重《周官》，对隋唐政治影响不小。①

隋唐经学。钱穆认为，隋唐经学大体延续魏晋南北朝经学，与佛、老方外并行发展。唐代统一，把南北朝各家义疏糅合起来，写成《五经正义》，并作为考试的标准。但唐代考试门类中更重视的是诗赋文学，而当时人对于人生哲理及教训，则更偏向于佛学。唐代注疏之学比不上魏晋南北朝，但政治发达，讨论政治依据经学，因此经学在唐代人心中，仍然占有十分重要的地位。与汉代不同的是，

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(三)，台湾东大图书公司 1981 年版，第 138—141 页。

唐代的政治与人生一分为二，并向两极发展。从事政治事业，在人生理想中被认为是次要的。如果论人生，最高向往及其终极理想，不在孔子与“五经”，而在佛教，唐人便从佛经中去追寻。

宋元明经学。钱穆说：“在中国学术史上，是有了儒家才有经学的。是有了新儒家而才有所谓新经学的。”① 宋代新儒学的主要目标在于重新发扬古代儒家的人生理想，使其与政治思想结合，用孔子的思想来排斥佛教。有新儒家就有新经学。主要代表为王安石和朱熹。王安石的贡献在于把唐代考试侧重诗文文学的特点重新转移到经学上来。他又想把六朝以后的经学义疏简单化，只举《诗》、《书》、《周官》三经，作新注，称“三经新义”。他的新经学并不为一些儒家接受，对儒家人生问题重视不够，不能与佛学相抗衡，于是才有以关学、洛学为代表的理学出现。北宋理学虽然能创造出一套新理论与佛学抗衡，却未完成一套新经学来承接先秦两汉传统。直到朱熹才在经学史上掀起一个大高潮，上接古代传统，以“四书”取代“五经”，从而完成了一套新经学。

清代经学。钱穆认为，清代经学与宋代经学大不相同。明朝灭亡后，学术重心发生转变，“清儒想把两宋以下的新经学重新回返到两汉以下的旧经学。”② 就是说把宋代注重私人心性修养方面转变到两汉所注重的政治上来。开启这一转变的是顾炎武。但由于清代高压，政治理想无法展开，学者们因厌恶这个政府，而厌恶到政府的考试制度，于是转变为反对宋学，反对朱熹，而清代经学逐渐变为只重校勘、训诂、考据的汉学。其实这与两汉经学精神不同。两汉经学注重政治实际效果，清代汉学则专注于书本纸片上的整理工夫。道咸开始，清朝政权逐步坠落，学者又开始关心政治，于是有龚自珍和魏源等今文经学崛起。晚清康有为为了鼓吹变法，推崇

① 钱穆《中国学术通义》，第 13 页。

② 钱穆《中国学术通义》，第 11 页。

孔子《春秋》与公羊大义，承接发扬今文经学传统。清末科举制度被废除，经学也随之而中绝，政治理论及人生信仰，多半转到子学方面去。

钱穆对经学发展与流变的历史考察表明，经学是儒学中的一门重要学问，经学上的经都是儒家的经典，正是由于这一特点，使经学在中国学术和文化传统中有重大的意义和贡献。但经学不是一成不变的，经学的明显变化有两次，使经学也可分为两个阶段。前一阶段是汉至唐，可称“五经”时期，后一阶段是宋至清末，可称“四书”时期。前期，两汉经学重视政治，周公与孔子并举，兼顾考据与义理，通经与致用，魏晋南北朝与隋唐在两汉经学框架内有所偏重。后期，新经学出现，教育代替政治，孔子与孟子并举，以“四书”取代“五经”，标志着经学史的变革。可以说钱穆眼中的经学史的内容是广义的，包括考据与义理、政事治平与心性修养等方面，超出以古文经与今文经来疏理经学史的传统观点的局限。

（二）经学的基本精神

钱穆突出经学基本精神在中国传统文化中的价值及意义，认为它对传统文化的发展产生重大影响，经学基本精神就是中国文化的基本精神，主要表现在以下几方面：

第一，天人合一是中国传统文化的基本精神，它源于“五经”。中国文化传统反对宗教，不反自然，中国人总想把自然的规律与法则和人文社会的措施相融合，这是中国传统思想中所谓的天人合一。《易经》便是古人用来探讨自然与人文相通规律和法则的，充分反映中国人天人协调，合和相处的观念。它肯定人是自然的产物，自然界的规律是客观的，人必须服从这一规律，人性就是天道，道德原则和自然规律是一致的。人生的理想是天人合谐，一方面要适应自然，不要破坏自然，另方面也要调整自然，把自然与人类的客观需要结合起来。《易经》的这一思想对后来天人合一思想产生重

大影响。

第二，中国传统文化以人文精神为中心，这来源于“五经”。远在商代，中国人对天怀有崇高的信仰，这种古代的宗教信仰与其他民族没有什么不同。但到周朝由神向人转变，周公把宗教信仰的重心转移落实到人生实际上来。周公制礼作乐的一切大纲目都表现在《诗经》里。《尚书》西周部分都是有关当时实际政治的，《诗经》、《尚书》都保留着周公当时许多政治和教育方面的主张。孔子最崇拜周公，把周公当时的思想和措施加以发挥，完成了一种学术性的组织周密的体系，这就是以后的儒家。也就是说，周公开始把中国古代的宗教信仰转移到政治场合中来，而周公的政治运用又是极富教育意味的。孔子则把周公的那套政治和教育思想颠倒过来，想根据理想的教育来建立理想的政治。“中国后代人认为六经始于周公而成于孔子，群奉六经为一种主要典籍，认为六经乃政（政治）教（教育）之本，而六经实应以《诗》、《书》为本，此一源流是如此。故经学精神亦是偏重在人文实务，而古代相传的宗教信仰则愈后愈淡薄了。”[①] 经学的人文精神肯定人的价值，使神的观念退居第二位，对中国文化重视人文产生很大影响。

第三，中国传统文化注重历史精神也源于“五经”。既然看重一切人文社会的实际措施，必然会看重历史经验。因为社会人文是在历史演变中完成的，同时又必须受历史经验指导。周公是一个有实际成效的政治家，同时又是一个成功的历史人物。孔子作的《春秋》成为中国第一部最有系统又富有深刻哲理的史书。从《春秋》内容看，经学里历史所占分量非常大，所以以后的经学与史学是相通的。《尚书》固然保留了当时许多历史文件，而《诗经》中所包括的当时许多的社会风俗、历史实情更为丰富。《诗经》是中国古代一部史诗，因为它的大部分诗歌都是历史。《仪礼》所载是当时社会上的一

① 钱穆《中国学术通义》，第4页。

切礼俗，实质上也是一部史书。它成书年代在孔子之后。如此说来，“五经”中有四经全可说是史书，中国史学的发达与经学相关。

第四，中国传统文化注重融和合一的精神源于“五经”。中国古人并不曾把文学、史学、宗教、哲学各别分类独立起来，而是着重它们之间的相互联系，以及相互沟通融合之处。因此中国人看学问常认为是一个有机的整体，多主张会通各方面而作为一种综合性的研究。在中国学者看来，上述诸经并不是各自独立的，而是相互沟通的。

第五，中国传统文化注重教育的精神源于“五经”。中国古人看重由学术来造成人，过于由人来造成学。因此，在中国学术中，看重每一个学者，更甚于看重每一项学问。中国古语说：“经师易得，人师难求”。如果把经学当做一种学问来看，这个学者接近于一个经师，即为某一项学问之师。如果把经学当做一种培养如何作人的学问看，这个学者接近为人师，即是可以为人之师了。中国人看重经学，认为经学的伟大，其理想即在由学问来完成一个人，再由这个人来贡献给社会。所贡献的主要事业、对象则为政治与教育。这种理想人格的最高境界，就是中国自古相传所谓的圣人。因此，经学在中国一向被看作是一种做人之学，成圣之学。

钱穆在总结经学的基本精神时指出：“一是天人合一的观念，对于宇宙真理与人生真理两方面一种最高合一的崇高信仰，在五经中最显著、最重视，而经学成为此一信仰之主要渊源。二是以历史为基础的人文精神，使学者深切认识人类历史演进，有其内在一贯的真理，就于历史过程之繁变中，举出可资代表此项真理之人物与事业及其教训，使人有一种尊信与向往之心情，此亦在经学中得其渊源。三是一切学术宗旨，应能创造出人物与时代来为此真理作实证。四是一切学术应在此最高真理下会通合一，不应有过分的门

户壁垒。此两项也在中国经学中演出。”[1]钱穆强调，经学的诸种精神又是相互联系的。要做一个理想的人，要做一个圣人，就应在人生社会实际中去做，这就是中国学术传统中的人文精神。要接受这个人文精神，就必须通晓历史，又应该兼有一种近似宗教的精神，即所谓天人合一，而从此找到一套当前可以活用的学问来真实贡献于社会。这才是中国经学所追求的理想大目标。

钱穆在研讨经学基本精神时，不局限于经学内部，而是从中国文化大传统这一广大的视野中去把握经学精神，不仅揭示了经学的要旨、中国文化的精神，而且突出经学在中国文化传统中的地位。这比对经学采取饾饤补苴式的研究有意义得多。

四 《易》与四书的研究

钱穆重视经书的研究，对诸经都有己见。认为《诗经》是中国文学的老祖宗，《尚书》、《春秋》是史学，《易》属哲学，《三礼》可归于现在的社会学。于诸经，他最用力的应推《易》和四书。

（一）《周易》研究

早在 1925 年，钱穆在江苏无锡第三师范教书时就开始易学研究，并草创易学三书。第一篇考察《易》的原始，专论《易》卦的起源及其象数，第二篇论《易》本事，就《易》上下经六十四卦论其本事，阐明《易》起于商周之际的一传说，第三篇《易传辨》，专辨《易传》非孔子所作。抗战期间，寓成都，手稿被白蚁所蚀，每页失之三分之二，已无法补写。现在只能依据一些文章或专著的部分章节一鳞片爪来研究他的易学。

钱穆治《易》首先考证《易》成书的过程。他认为，《易》不是一个

① 钱穆《中国学术通义》，第 13 页。

时代一个人的作品，而是经过几个时代许多人的集合品。具体地说，《易传》是最后加入的东西，是《易》完成的第三期。卦辞、爻辞是《易》的第二期。其余只剩下六十四卦，是《易》最先完成的第一期。他受古史辨思潮影响，采取“剥皮主义”方法考证《易》制作的年代。他研究《易》的逻辑是“先把《易经》里的第三期东西剥去，再把他第二期东西也剥去。单只研究《易经》第一期里的东西。把第一期的《易》研究清楚了，再研究第二期。把第二期的东西弄清楚了，再来研究第三期。”[①]认为，把《易》成书次第依历史分析的方法是比较可靠少错误的新方法。这又是他以史通经的实例。

对《易》卦研究，是钱穆治《易》的第一步，主要分析了象、数、辞的产生。钱穆赞同观物取象。八卦本于万物的直接观察，象征广泛相互对立的事物。八卦的取象只有两爻。阳爻象天，浑然不可分析，阴爻象地，地上山川草木蕃然可辨。由此推演出以下三卦：一物在地底、地中、地上之象，分别是雷、水、山。将这三卦反转便是一物在天下、天中、天上之象，分别是风、火、泽。八卦形成。他突出卦象的两点意义。其一是文字会意。把八卦看成文字，先是指事，后会意。其二是假借，包括动物和人的假借。卦象既可是自然本身固有的种种现象，人又可根据这些象造成种种意象，如由火、水可演出未济（失败）、既济（成功）等，从中可以看到人们认识和实践能力的提高。关于数，他认为，阳爻象奇数一，阴爻象偶数二，象数一原。就是《易传》里天数一，地数二的话。后来转化为阳爻象奇数三，阴爻象偶数二。这便是《易传》里的参天两地而倚数的话。八卦之数与五行、历数等天文有关。这似乎有牵强附会的特点。在他看来，辞是象与数的进一步发展。卦辞源于占卜。设想上古牧人游牧，在山上发现泉水，为了让别人知道便在此划了记号，蹇卦即山上有水。别人到此知道这记号的意思，便取水。初民愚昧，以为卦中有神，告

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(一)，第172页。

他方便，由此乞灵卦神，这是占卦的开始。有了占，逐渐有辞，“辞的起源，是从占卜者口里记下来的话。”① 如有人为娶妻占卜，得咸，本义是山上有泽，推演说外卦是少女，内卦是少男，都到了婚嫁的时候，女悦而男止（泽是行猎故悦，山是静止的），男的能止于礼，女的能悦从男的，且是男下于女，合于婚姻上男先求女之礼，是男女相感，很通利的卦，用来取女自然是吉。听的人心里喜欢，把这些话记下，就成了咸：“咸，亨，利，贞，取女吉。”总之，《易》卦商以前就存在，产生于当时人们生活的实践。

《易》上下篇系辞是钱穆治《易》的第二步。他根据《易传》来谈《易》上下篇系辞的用意，认为《周易》兴在殷之末世，周之盛德，文王与纣之事。“原来《周易》之作，在明周家之得天下盖由天命。”②如《周易》说：“西南得朋，东北丧朋。”（《坤·彖辞》）“利西南，不利东北。”（《蹇·彖辞》）“利西南”（《解·彖辞》）这三条里的西南、东北有所指。西南指周，东北指殷，《易》是《周易》自然只利西南不利东北。《屯·彖辞》说：“密云不雨，自我西郊。”《既济》九五爻说：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”东邻是纣，西邻是文王，这都是利西南不利东北的话。《周易》里这样的例子不在少数。他还以《楚辞·天问》、《淮南子》作为旁证证明《周易》上下篇系辞的用意是明周得天下始由天命。

认为《易传》非孔子所作，是钱氏考《易》的第三步。《易传》非孔子作前人已提及。钱穆考《易传》非孔子作有以下几点：第一，《论语》中没有孔子学《易》之事。至于“加我数年五十学易可以无大过矣”一句，他根据《鲁论语》推论“易”字当为“也”。古人四十为强壮之年，孔子仕鲁司寇将近五十，他在未仕前说，再能加我数年，学到五十岁，再出来做事，也可以没有大过失了，而《古论语》妄错“易”

① 钱穆《中国学术思想史论丛》（一），第178页。
② 钱穆《中国学术思想史论丛》（一），第181页。

字，便附会到五十学“易”等话。第二，《孟子》学称述《诗》、《书》而不及《易》。《系辞》有“继之者善，成之者性”的话，孟子论性也不引《易》。《荀子》书中讲《易》不可靠。第三，秦人焚书，《易》是卜筮书，不烧。自秦焚书后，一辈儒生无书可讲，只好把一切思想学问牵涉到《易经》里面去讲，这是汉初《易》骤盛的一个原因。如果孔子作《易传》，《易》为儒家经典，岂有不烧之理。

钱穆还从思想上证明《论语》和《易》之间不同，进而否认孔子作《易传》。他认为，《易传》里的思想远于《论语》，而近于老庄。“(一)《系辞》言神言变化，相当于老庄言自然言道。《论语》好言仁，只重人与人的相交，对于人类以外的自然界似少注意。(二)《系辞》言利害吉凶，老庄亦言利害吉凶。孔子学说的对象为人群，故不敢言利而言义。老庄学说的对象为自然，故不必言义而迳言利。(三)《系辞》、老子均重因果观念，孔子贵知命，仅求活动于现有的状态之下，老子、易系则于命的来源均有研究，这显见是他们思想上的不同。”①

钱穆从“道”、“天”、“鬼”、“神”等范畴来证明自己的观点。《论语》一般不讲“道”而讲“仁”，就是讲“道”也赋予人文意义。《系辞》讲“道”的抽象性，“一阴一阳之谓道”，与老子讲道一样有形而上学意义，把道引伸，涉及天地间的各种现象。《论语》讲“天”有意志、有人格。《系辞》讲“天”有自然之意。《论语》用人事来证天心，《系辞》用天象来推人事。《论语》少谈“鬼神”，且有意志、有人格。《系辞》释“鬼神”近于自然，与老庄相似。在他看来，与其说《易传》接近于《论语》，不如说更近于道家。“所以易系里的哲学，是道家的自然哲学。他的宇宙论，可以说是唯气之一元论，或者说是法象的一元论。”②

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(一)，第189页。

② 同上。

钱穆对《周易》的考证是在20年代末开始的《周易》作者与成书年代大讨论背景下进行的。其基本论点受古史辨思潮的影响,大体否定汉人的传统说法。顾颉刚、冯友兰等论据虽说不同,但大体持这种观点。不过现代学者运用出土文物(包括帛书《周易》)治《易》,证明《史记》、《论语》等关于孔子学《易》,在一定意义上作《易》的记载是真实的。[①] 有走出疑古时代之势。

钱穆还对《周易》的思想进行爬疏。

他对《易经》思想给予很高的评价:"《易·系辞》里最高的哲学思想,便在把自然里的千变万化,一并归纳在八八六十四卦里面,叫人玩了卦象,便能知几利用,到无不吉的地位。用卦象的暗示,来希求人为和自然的合体,这不可不说是一种极精妙的理想。"[②] 就形式看,《易》是由六十四卦构成的卜筮之书。就内容说,《易》是宇宙人生相协调统一的天人之学。

钱穆具体论述《易》的自然观与发展观。他认为,《易经》的卦象以男女两性观念为基础,阳爻代表男性,阴爻代表女性。八卦中乾坤为纯男纯女,其余六卦三卦偏男三卦偏女。它们也可以比喻自然界,天地万物,有形无形都可以用八卦来表示。再进一步把八卦重叠成六十四卦,错综变化,可以象征的事物无穷。这是阴阳八卦的自然观。他注意到卦在时间、空间上的不同。大体说在最先阶段和下位时,机缘事势未成熟,一切应采取谨慎与渐进的态度。在最高阶段和上位时,机运已过,事势将变,一切应采取警戒或退守的步骤。只有正中的时间和地位最宜于积极与进取的活动。以重卦看,第二、五爻居上下卦中,占主要地位。第三、四爻可上可下,变动较大。初、上爻指示人们谨慎渐进或警戒保守。

---

① 李学勤《从帛书易传看孔子与易》、《帛书系辞略论》、《孔子与周易》、《易传与子思子》、《帛书周易荀子一系易学》、《"五十以学易"考辨》等文。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(一),第188页。

钱穆以性、命、道来概括《易经》，肯定人类自身内部所有男女刚柔的天性，即“性”。人类在外面遇到的环境，关于时间先后、地位高低，及其四周人物与事物所形成的一种形势，即“命”。自己考量自己的刚柔性与外部环境命势而选定其动静进退的态度，以希望避凶趋吉，即“道”。道是性与命的统一，也是天人合一。可以说《易》也天人协调之学。钱穆还从文化角度揭示《易经》的深层内涵。他说“《易经》虽是一种卜筮之书，主意在教人避凶趋吉，迹近迷信，但其实际根据，则绝不在鬼神的意志上，而只在于从人生复杂的环境和其深微的内性上面找出一恰当无迕的道路或条理来。最先此种占卜应该是宗教性的，而终于把他全部伦理化了，而且此种伦理性的特点与教训，不仅止于私人生活方面，还包括种种政治、社会、人类大群的重大事件，全用一种伦理性的教训来指导，这又是中国文化之一个主要特征。”① 这是把《易经》置于文化视野中去考察，透过其卜筮的外在形式，深入其内部，揭示出它天人相谐的精神，赋予它社会人文的意义。

关于《易传》，钱穆虽主非孔子作，但认为它是儒家的作品，其特色是儒道互补，倾向于儒本道末。《易传》以儒家的人生论来改造道家的宇宙论，并建立自己的新说。他在谈及《易传》宇宙论特色时指出：“实为晚周以迄秦皇汉武间儒家所特创，又另自成为一种新的宇宙论。此种新宇宙论，大体乃采用道家特有之观点，而又自加一番之修饰与改变，求以附合儒家人生哲学之需要而完成。”②《易传》中的宇宙观渊源于道家，但也吸取了儒家的人生哲学，把人生与宇宙、人文与自然结合在一起，以儒家的人生哲学改造道家的宇宙论。它也称之为“德行一元”的宇宙论，它“改进道家畸物的自然宇宙论以配合于儒家传统的人文德性论者，即在籀出此自然所本

① 钱穆《中国文化史导论》，第 71 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(二)，第 261 页。

具之德行，以与人事相会通也。”[①] 这表明天地与万物、天与人合德，人生与宇宙之所以融成一体，在于至诚至神的德性，人之所以通天德达物情，交鬼神，合大道，也在于至诚的德性。这不仅改造了宇宙论，同时也创造了新的人生论。“德性一元或性能一元之宇宙观即成为德性一元或性能一元之人生观。”[②] 从宇宙观过渡到人生论，把宇宙与人生结合起来，是《易传》思想的主要特色。

钱穆治《易》既讲考据也言义理，尤以义理为重，应属义理派。他的考据方法是传统的，有一定局限。对《周易》义理，他早在三四十年就提出《易传》以儒家为主，儒道互补的观点。这种观点反映了《易传》的特色，至今许多学者大体也持这种观点。

（二）四书研究

四书为宋以来人人必读之书，钱穆尤重视四书的研究。他对四书的研究包括四书的义理演进、治四书的方法和体例等，提出自己的四书学。

四书义理的演进。钱穆认为四书之间既相互一致贯通，也相互区别，大纲领相同，小节目差异。从了解其各别相异之点，去体察其共同一致性，是他的主旨。

《论语》和《孟子》分别入经部，它们各自在历史上的地位有一个演变过程。在宋代以前，孔孟的地位不平等。《论语》和《孟子》书中所反映的孔孟思想也是有差别的。钱穆认为，孔子以礼、乐、射、书、御、数六艺设教。孔门弟子分四科，德行、言语、政事、文学。言语和政事实际是一回事。所谓言语，是指出使四方，不辱君命的外交活动。文学为四科之末。前三科颜渊、闵子骞等，是孔子早年弟子；文学一科，子游、子夏受业在后，是孔子晚年弟子。可见孔子教

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(二)，第 265 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(二)，第 271 页。

学生，开头注重在德行、言语、政事三科；德行一科，不是不理会言语、政事，只是能不急求进身，不苟合取容；虽然本身抱有从政才能，但没有施展抱负的正当机会与环境，便不轻求从政。

钱穆告诫，孔子六艺之学，四科之教，都应该注意。孟子说："仲尼之徒，无道桓文之事者"，但在《论语》中，孔子极称管仲，人所尽知。孔子说："齐桓公正而不谲，晋文公谲而不正。"如果细读《左传》，便知孔子对桓、文的评价恰中要害。《孟子》讲身心、义理，与孔子并非不一致，而且有些地方讲得特细、深刻。但孟子讲学似乎偏重在此，所以在他门下无四科之分。其论及治国，也只言大概。对礼的研究与孔子相比，已有不同。孟子之后，荀子重视礼，也讲富国强兵。《荀子》多论到儒的分类，而《孟子》往往高论师道。可以说孟子重师道，荀子重儒术，孔子兼顾二者。

钱穆认为，以后经学的发展，不外以上两途，即《孟子》和《荀子》，只是不同时期有所偏重罢了。如汉初经学往往为荀子弟子或其再传，因此汉儒治经多属荀子系统。汉儒虽然在训诂章句上用力，但主要是通经致用。纵观汉代儒学，大体两类，一是太学博士，虽然通晓政治，但主要讲学；一是从事实际工作的人，对两汉政治有贡献。直到汉末大儒如郑玄、王肃等，经学分派也是政治分派。南朝门弟鼎盛，也重视礼，在经学上有贡献。这只是孔子学术的一个方面，即治国平天下，荀子承接，开启两汉盛运。

在钱穆看来，孔子学说的另一方面，后由孟子发展了的心性义理则被忽略了。其后，果然使道家、佛家乘虚而入。直到唐代韩愈提倡师道，推尊孟子。孟子地位真正提高是宋朝的事。尤其是从北宋二程起，才正式提出四书，大力表彰《孟子》中义理，主要从教育方面入手，引导人们走向理想的人生。南宋朱熹和陆象山继起，孟子地位开始确定。他在总结《论语》和《孟子》义理演进时指出："大体说，宋代理学家接近孟子，近人称为新儒学。汉唐经学家则比较看重孔子，上与周公并尊，而不免看轻了孟子。所以宋代理学毕竟

与汉唐经学有其不同。”[1] 由此看出《论语》和《孟子》两书中义理的同异，其实只是偏轻偏重而已，而这种侧重点不同导致了两汉经学与宋代理学的不同。到了明清之际，顾炎武、王夫之、黄宗羲等，嫌阳明学之末流陷入空疏，才再从理学返回经学。

《大学》和《中庸》义理演变。钱穆认为，《中庸》晚出，其中杂有不少道家思想。论及宇宙、天地、万物的方面很多，与《论语》和《孟子》有区别。《孟子》从历史上推论人性，论性善言必称尧、舜。《中庸》则根据宇宙自然来探究人性的本源。如果说子思作《中庸》，而孟子承之，那么孟子论性善不应撇开宇宙万物，而专从历史上尧、舜说起。《中庸》陈义也与老庄有出入，因此能兼与后起的佛学相通。《中庸》在南北朝时，已经受人注意，后来禅宗好读《中庸》，唐代李翱、宋代范仲淹、张载、二程对此书颇用力。朱熹教人先读《大学》以立其规模，次读《论语》以定其根本，再读《孟子》以观其发越，最后才读《中庸》以穷其微妙之处。钱穆主张，就思想进程而言，《中庸》比《论语》和《孟子》微妙多了，不应把它放在《论语》和《孟子》之前。至于《大学》，它只言心不谈性，与《孟子》和《荀子》又不同。在“三纲八目”上更偏重于八目，即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，这是注重治平大道。后来魏晋清谈，以及佛家出世都不喜欢此书。宋代理学重视《孟子》、《中庸》心性，目的是要与佛教抗衡。但只讲心性，不讲治平大道，怎么能上承孔子儒家大传统？因此，必须把四书合起来读。钱穆判定《大学》不是曾子所撰，如其讲格物致知，把知与物合论，这显然是后出的事。他曾在《推止篇》中指出先秦学术思想两大趋势，一主推，一主止。孟子主推，贵能扩而充之；荀子主止，故重师法。大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善，显然是沿袭主止的一派。[2] 总之，《大学》和《中庸》都是

---

① 钱穆《孔子与论语》，台湾联经出版事业公司 1974 年，第 173 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(二)，第 466—467 页。

晚出书，大约是秦汉之际的作品。

治四书的方法问题。钱穆读四书重视考据、义理、辞章相结合的方法。这也是他史学方法的具体表现。如对四书释义时，首先考据其成书年代、人物先后，在考据基础上进一步对四书的思想进行整理和研究，同时也不忘辞章。在解释《论语》“人而无信，不知其可也。大车无輗，小车无軏，其何以行之哉”一章时，运用了考据名物的方法。古代的大小车，体制如何分别，輗和軏是车上什么零件，如果这些不明白，只说孔子认为人不可无信，但为什么不可以无信，不懂孔子这番比喻，就没有明白孔子真义所在。这就要借助旧注考据。此项名物清楚了，本章涵义也就清楚了。又如子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”如果要考据禘礼，不像大小车輗和軏那么简单。古人对此众说纷纭。似乎只有专治考据才能解决这个问题，其实不然。考据是重要的，考据不明，义理也不明，但义理也反过来对考据有作用。另外，考据与义理离不开辞章。辞章包括字义、句法、章法等。如子曰：“晏平仲善与人交，久而敬之。”这章主要在对“之”的理解。究竟是晏子敬人呢，还是人敬晏子呢？“之”字解法不同，引伸出的义理也不同。这不是义理问题，而是辞章问题，即是在句法上“之”字究应指晏子或他人。就句法论，自然这“之”字应指晏子，但《论语》版本不同，有说“晏平仲与人交，久而人敬之。”下句多了个“人”字。这就牵涉到校勘问题。这都说明研究《论语》应把义理、考据和辞章有机地结合起来。

关于四书的体例。钱穆的《四书释义》最能体现他读书的体例。朱熹四书以《大学》为首篇，因为它是学者入德之门，依次是《中庸》、《论语》、《孟子》，它们所论是天人性命的道理，深奥难懂，所以置于最后。钱穆则从理解中国文化精神角度排列四书次序。如他所说：“窃谓此后学者欲上窥中国古先圣哲微言大义，藉以探求中国文化渊旨，自当先《论语》，次《孟子》。此两书，不仅为儒家之正统，亦中国文化精神结晶所在，断当奉为无上之圣典。《学》、《庸》自

难与媲美。然《学》、《庸》两书,言简而义丰,指近而寓远,亦不失为儒籍之瑰宝,国学之鸿篇。”[①]这种排例也是本书撰写的目的。四书虽然有朱熹的集注章句,但未必完全符合现代的观点和需求。钱穆特地为四书提纲挈领,别出心裁,排比分类,巧加疏理,使之自成系统。而且《大学》、《中庸》两书分列全文,兼包不同观点,使读者不仅领会原书的精旨,而且又了解历代学者阐述发展,对深入了解四书的沿革和微言大义有所帮助。

综上所述,钱穆的经学研究颇有特色和深意。他对经学上今文与古文问题的考证工作,反映了他治经学贵在求通,不争门户的特点,在处理今文与古文之争中提出了独到的见解。他考察经学的渊源及其流变,指出不同时期经学发展中的不同特点,同时揭示了经学的基本精神,认为经学的基本精神就是中国传统文化的精神。经学走向穷途末路,固然与清廷的灭亡,旧的考试制度的终结有关系,但也不应忘记这里有清末民初学者们的一番努力,正是包括钱穆在内的以史学治经学的学者们的共同努力,最终把人们从经学的樊篱中解放出来,开启了学术研究的新风气。他对《易》与四书的研究,也提出了一些有价值的看法。当然也有一些问题不是一时可以解决的,有待于进一步地研究,钱穆的说法不过是一家之言。

---

① 钱穆《四书释义》卷首,例言。

第四章　魏晋隋唐玄学佛学研究

钱穆为学虽然以儒学为宗，但对魏晋隋唐的玄学与佛学也很重视。他认为，玄学可以说是东汉今文经学衰败的产物，体现了反对东汉集权统治的一种个人自我意识的觉醒。玄学建立了儒道互补的理论模式，标志着中国人思维的发展。对于佛学，他以中国文化为本位，研究的重点是考察古代学者对佛学加以吸收改造，即佛学的中国化历程。他认为，儒释道三教合一，对后来的中国文化发展产生重大影响。

一　玄学的产生与流派

钱穆对玄学的研究主要包括玄学的产生及精神和主要流派两个方面。他从当时的政治与学术互动中去找玄学产生的原因，并揭示玄学的基本精神。接着围绕"三宗六家"对玄学的主要流派进行研讨。

（一）玄学的产生及精神

谈及玄学产生的原因，一些意见把它归结为刘劭的《人物志》，以及汉末的清议。钱穆侧重从两汉政治与学术思想发展中去寻找玄学产生的原因，他的基本观点是两汉的政治到了东汉末年走向没落，激起老庄个人思想的复活，以及王充对今文经的批判，是导致玄学大兴的重要原因。

他在谈及政治原因时指出："政治无出路，激起老庄个人思想的复活。但个人思想盛行，则政治更无出路。因此儒学衰而道学盛，

济其偏者必为法家。”然而“愈讲法治，愈足以激起在下者之消极与放荡。从此玄学遂大盛。”① 具体地说，东汉末，朝野竞相趋于个人主义，权谋势作，乘之而起，政府维系社会稳定运用法律，在野的趋于消极，法家与道家平分天下。儒家逐渐道家、法家化了。越讲法律与制度，越容易激起在下的消极与放荡，由此导致玄学产生。

在钱穆看来，东汉今文经学的衰败与王充的批判对玄学的产生也有影响。他说：“自汉武置五经博士，利禄之途，人所竞趋。至于东汉，而经学遂臻全盛。然物极则反，事穷则变，于是有抱革新之思想，出其独见，以与习俗时风相抗衡，而开思潮之新向者，则会稽王充其人也。”② 汉儒治经学主要有两个方面：一是谶纬，一是传注。谶纬多杂于方士，传注限于师法，这两者都为利禄所趋动。皮锡瑞说：“纬与谶有别。图谶本方士之书，与经义不相涉。汉儒增益秘纬，乃以谶文牵合经义，其合于经义者近醇，其涉于谶纬者多驳。故纬醇谶驳互见，未可一概诋之。”③ 虽说谶与纬不同，但是汉儒的本色，都是今文家之言。到了王莽托言符命，光武帝重视图谶，这种风气愈演愈烈。与此同时，经学的传注和解说弥漫学术界，动辄数十万字，繁琐到达极点。到了该扭转此风气的时候了，王充的批判正是针对汉儒经学“用力虽勤，而溺于迷信，拘于尊古，至其末流，弊益彰著”这种情况而发的，可谓是“对此潮流而下锐利之宣战书者也。”④ 根据钱穆的理解，王充对当时今文经学的批判主要有以下几方面：(1)反对天人相应阴阳灾变说。(2)反对圣人先知与神同类之说。(3)反对尊古卑今之论。(4)反对专经章句之学。钱穆认为，王充对东汉经学的批判开启晚汉以下的学术新风气。他说：“王

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(三)，台北东大图书公司 1981 年，第 68—69 页。

② 钱穆《国学概论》，第 125 页。

③ 皮锡瑞《经学历史》，第 100 页。

④ 钱穆《国学概论》，第 129 页。

充能得其症结，施以批导，于是视听一新，风尚丕变，虽亦运会所趋，不尽学者著述之功，而所谓鸿儒之篇章，其势力要不可轻也。”[①] 在他看来，正是由于这种新风气，导致两汉以来三百年学术思想的转变。

这一学术思想变化有以下两个特点：第一，黄老的地位逐渐上升，孔孟的地位逐渐下降，大有退孔孟而进黄老之态势。第二，轻闻见而重心知。这种思想对后起的玄学产生影响。钱穆还具体分析了王充学说在当时的影响。

钱穆在分析玄学产生的原因后，阐述了玄学的基本精神：“余尝谓先秦诸子，自孔子至于李斯，三百年学术思想，一言以蔽之，为‘平民阶级之觉醒’，今魏晋南朝三百年学术思想，亦可以一言蔽之，曰‘个人自我之觉醒’是已。”[②] 玄学的这种“个人自我之觉醒”的精神应该说发端于东汉时的王充。正是他提出内心批评之说，由此导致传统尊严的松弛，个人地位逐渐膨胀，又加上乱世，生灵遭到涂炭，礼义道德扫地，仁人志士心灰意冷，一腔热血无处可施，于是便转向自我，去寻找自我，形成了一时的学术风尚。

求得自我之内心，既要忘人又要忘我，把自我从自我与别人的关系中解脱出来，并超越自我，去寻求一个真我，不仅得不到，反而把自我抽象化了。钱穆看到了这一点。如他所说：“晋人之所谓‘我’者，终亦未能见‘我之真’也。何则？晋人以无为本，趋向不立，则人生空虚，漂泊乘化，则归宿无所。知摆脱缠缚，而不能建树理想。知鄙薄营求，而不免自陷苟生。故晋人之清谈，譬诸如湖光池影，清而不深，不能具江海之观，鱼龙之奇；其内心之生活，终亦浅弱微露，未足以进窥夫深厚之藏，博大之蕴也。”[③] 由于玄学以无为

① 钱穆《国学概论》，第 135 页。
② 钱穆《国学概论》，第 150 页。
③ 钱穆《国学概论》，第 162 页。

本，想摆脱一切束缚，因此也就把自我抽象化了，变成一个纯粹精神的自我，一种理想境界。他们的人格是可取的，但对于社会现实来说是消极的。

(二)玄学的发展及主流

钱穆对玄学的研究以“三宗六家”为主，如他指出：“魏晋之际，玄学再兴，言其派别，大率可分三家。一曰王何，二曰阮嵇，三曰向郭。之六家者，世期相接，谈议相闻，而其思想递嬗转变之迹，乃如陂陀之委迤，走于原隰，循势所趋，每降愈下。”① 王弼、何晏、阮籍、嵇康、向秀、郭象这“三宗六家”是魏晋玄学发展的三个主要时期，代表玄学发展的主流。玄学在中国学术思想史上的贡献，“正为其能继续王充，对邹董一派天人相应，五行生克，及神化圣人等迹近宗教的思想，再加以一番彻底的澄清。”②

关于何晏和王弼学术思想，钱穆反对一些史籍对何晏的诋毁，赞同钱大昕对何晏的辩护，认为何晏在政治上不是坏人，在学术上仍为儒家，他注的《论语集解》后被列入十三经中，对后世影响很大。钱穆把王弼的学术源流归为荆州学派。王弼兼通老庄，基本上是儒家。他主要从象与数、有与无、体与用等范畴出发分析王弼的学术思想。

钱穆把王弼的思想与汉代象数学相比较，指出：“两汉学风，总想根据宇宙界来推验人生界，于是运用象数之学来推验宇宙，《易经》便成为他们前知的圣书，为他们的最高哲理。现在王弼把人生本身的出发点‘情意’二字来替换出象数。若要推究人生界一切变化，树立人生界一切义理，应该从认识了解人生本身内部之情意入手，不该在天地自然外面的象数上空摸索，这是何等直截了当，亲

① 钱穆《庄老通辨》，第345页。
② 钱穆《中国思想史》，第118页。

切而明快的意见?只此两节话,不仅把汉儒全部的易学研究法变换了,而且把当时整个关于人生界的思想方法和理论根据都彻底翻转了。”[①] 他突出了王弼对汉易象数学的批判和其义理派的特征,以及其思想中的儒家人文价值。表明研究《易》不在象数,象数只是意的工具,非意本身,得到意就该忘记象数,把握其中的义理。经王弼的努力,易学研究转移到义理、人生界上来。

钱穆认为,王弼建立一种以无为体的宇宙论。无即老子说的道或自然。宇宙以无为体,是自然而然发展的,道之外不存在一个主宰者,由此把两汉以来阴阳家与今文经学家杂糅的“五天帝说”一笔勾销了。在人生界,王弼力主圣人有情,倾向于儒家。德性正是从情上体现出来,有情而不害其无累,因此,王弼常盛赞刚德。钱穆从三个角度探讨了王弼所谓的理。所以然之理指天地一切事物运动都有其所以然的道理。本然之理指一切事有本理,即固然之理。必然之理指理的必然性。王弼言理对后世影响很大。“大率言之,唐以前人多言道,宋以后人多言理,以理的观念代替道的观念,此在中国思想史上为一大转变。王弼可谓是此一转变之关捩也。”[②] 钱穆断言王弼的体用论源于老子,但已不是老子的体用论,主张体用一源,是儒家的体用论。他还列举大量实例证明,王弼注《老子》“实多采其注《易》之义,换言之,乃是以儒家言注老也。”[③] 由此看出王弼的学术倾向于儒家,或说以儒家的思维去诠释老子,至少可以说是儒道合流。

关于阮籍和嵇康,钱穆以为与何晏和王弼不同,学风已经发生转变,“辅嗣注《易》,平叔解《论语》,皆显遵儒辙。阮嵇则菲薄经籍,直谈庄老。”就老庄而言,“王何喜援老子,少及庄周。阮嵇则庄老并

① 钱穆《中国思想史》,第 121 页。

② 钱穆《庄老通辨》,第 376 页。

③ 钱穆《中国思想史》,第 129 页。

称，而庄周尤所尊尚。”[①] 具体地说有两点不同：其一，王弼注《易》、何晏注《论语》都遵循儒家传统，以儒家来评说老庄。而阮籍、嵇康非薄儒家经典，直言不讳的大谈老庄。其二，王弼、何晏喜谈老子，很少论及庄子。阮籍作《达庄论》斥笑缙绅之徒，诵六经之教，习吾儒之迹的人。嵇康更为激烈。他们都把庄子尊奉为师。王弼、何晏开始以老庄与孔子并提，不免叫人把老庄置于孔子之上，这就形成魏晋玄学。阮籍和嵇康是这一风气转变的关键人物，而学风的转变也与当时的政治有关。当时司马氏政权，一面笼络德性很高的贤士来隐蔽其恶化的政治，一面又不愿意让正人君子干涉政事，以便为所欲为。因此逼得一些学者态度越发消极，趋向老庄，这是司马氏之罪。司马氏当时提倡私人道德，实际上不只提倡人藏头掩面，而且要人虚伪，正是在这种虚伪的空气笼罩下激发阮籍和嵇康，使之决心转向道家。

在钱穆看来，玄学发展到郭象与向秀，风向又一变。郭象注《庄子》“大体仍以儒学来纠正庄子之过偏过激。”[②] 如庄子把鲲鹏与学鸠两鸟区别开来，认为两者境界不同，郭象则偏要说鹏与鸠大小虽异，自得则一。庄子轻尧舜而赞许由，郭象则说尧舜是许由非。可见郭象与向秀注《庄子》非庄子本义，这与王弼、何晏、阮籍、嵇康都不同。他进一步把郭象、向秀与王弼、何晏、阮籍、嵇康比较，揭示出郭象与向秀的思想特征。王弼、何晏曾以老庄通儒学，而向秀、郭象则以儒学来纠正老庄，然而王弼、何晏则可，向秀、郭象则非。因为老庄思想的精髓在于对社会文化批判的理论，作为批判者应能超然于世外。嵇康、阮籍虽然不如老庄气魄宏大，但在对社会政治批评时能超然绝俗。而郭象、向秀却用儒家理论掩饰自己，既不能学儒家对社会政治积极负责，又不能像老庄对政治超然远避。王弼和

---

① 钱穆《庄老通辨》，第 352 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(三)，第 74 页。

何晏还是有规矩，积极的，嵇康、阮籍虽然放荡，还是有性情，虽然消极，还能超然脱俗。而郭象和向秀则无性情的放荡，抱着消极的态度，又不肯超然脱俗，十足的玩世不恭，用儒家思想掩饰遁藏，这与当时的社会风气有关。

向秀的《庄子注》已经失传，郭象的《庄子注》保存完好。钱穆依据郭象的《庄子注》来分析郭象的思想，认为从总体上说，郭象《庄子注》没有把握庄子的本义，但也不乏贡献之处，尤其表现在对自然的理解上。

钱穆指出郭象对自然理解的精义："盖天地万形万化之生之有，皆不自无生，不自无有。亦不自道生，不自道有。复不自天生，不自天有。皆万形万化之自然生，自然有。一切万形万化皆自然生，自然有，故先后不相待而成，彼我不相制而得。故无所用其知与故，作与为。知亦自然而知，为亦自然而为，能亦自然而能，得亦自然而得。此之谓物之性，此之谓物之理，即此之谓物之自然，亦可谓此即是物之天地。"① 这表明郭象论自然有两个意义：其一，天地万物都是自然生，由自然生，并不是由无生。其二，自然就是无为，天地万物之体是无为的，不是无有。万物各自生，就是万物皆生于自然。因此，"郭象意见，并不与老庄相同。老庄皆重言道，王弼继之言道体无，故郭象乃专言自然。"② 钱穆在这里揭示了从老子的道，经王弼的无，到郭象的自然的演变过程。当然郭象所理解的自然也有不足之处，就是忽略了自然的历史过程和人的能动性。

钱穆对郭象的自然观基本上是肯定的，但对其人生论则持否定立场。这一观点是通过与庄子比较得出的。主要是以自然来理解人生，使人生趋于消极。郭象以宇宙论的立场发挥自然的涵义有其独到之处，"及其推及到人生论上来运用自然涵义，则更不免过

---

① 钱穆《庄老通辨》，第 443—444 页。

② 钱穆《中国思想史》，第 131 页。

分偏陷。"[1] 这主要表现在工夫论和境界论两方面。庄子谈人生把消极面托给"天"或"命",其实是要人在理想可能方面积极下工夫,由此达到一种理想的境界。而郭象把这工夫抛弃,把一切性情都委身于自然,是不负责任、不求上进的颓废心理。就境界而言,"庄子理想境界在逍遥游,不得已而始有人间世,郭象则只想不离人间世而求为逍遥游,此已一谬。庄子以逍遥游意境而得齐物论智慧,亦齐物论智慧而达逍遥游意境,郭象则以齐物混同于逍遥,于是大鹏斥鴳同等齐列,是谓再谬。"[2] 郭象的自然观强调自然界万物生养自然而然,非它力所为,是有意义的。而以此论人生则趋于消极,抹杀了自然与人的区别。关于东晋,钱穆认为其学术没有什么新东西,大体沿袭西晋,"只是庄子思想之世俗化,富贵化,向秀郭象佞人哲学之普遍实践。"[3]

钱穆对玄学的研究侧重其特征及流变,揭示其儒道互补的性质,儒道融汇似乎儒家的比重越来越少,道家的比重越来越多,名教的成分愈来愈淡,自然的成分愈来愈浓。尤其是东晋后,清谈之风愈演愈烈,由此看出,后来佛教盛行是理所当然的。

二 佛教的传入及中国化

钱穆治学虽以中国文化为本,但也不拒斥外来文化,他对佛教的研究说明这一点。他研究的重点集中在佛教的传入、发展,以及佛学中国化等方面。

---

① 钱穆《中国思想史》,第 137 页。
② 钱穆《中国思想史》,第 142—143 页。
③ 钱穆《中国思想史》,第 145 页。

(一)佛教传入与发展

佛教传入中国的原因是多方面的。钱穆主要从内因和外因关系角度探讨佛教入传的原因。

中国思想本身出了毛病是佛教传入的内在原因。钱穆认为,这主要是"由于儒家思想作为社会人生领导中心之功用之渐次堕退。秦汉时代遵守著儒家思想的指示,大家努力于天下太平世界大同的境界而趋处。他们只著眼于现实人生之可有理想,这一种理想之实现,已足慰安人心的要求,因此不再蕲求未来世界与天上王国之必要。但一旦王室腐化,士族兴起,此种现实人生可有的理想境界逐渐消失,人心无寄托,无安慰,自然要转移到未来世界与空中天国去。这是中国人民在当时感觉到宗教需要的一个最大理由。"①

佛教传入中国,除中国思想本身出了毛病外,还有一个重要原因,就是佛学与中国思想有许多相同或近似之处。这可以说是中国思想本身出毛病,为什么不是其它外来思想,而是佛教传入,作为填补思想真空的原因。钱穆通过与基督教相比较来说明佛学与中国传统思想相通的特点:"佛教还是一种'人本位'的宗教,而基督教则是一种'天本位'的宗教。所以基督教要从天地创始上帝主宰说到万物人生,而佛教则只从人的身上,尤其是人的心上,说到外面万物众生与大千世界。因此基督教极易与希腊哲学合流,而佛教思想则甚为中国人民所赞许。"② 其实佛学人本思想与中国传统文化最相融洽之处是慈悲观与平等观,尤其一种反心内观的态度。

钱穆还具体指出了佛教与中国传统思想相通的诸方面:第一,佛教崇拜内力、自我的力量,佛陀只是人中的一个觉悟者,可以说凡是有这种觉悟的人都是佛。显然从佛教观念中透露出一种人格

① 钱穆《中国文化史导论》,第 138—139 页。

② 钱穆《中国文化史导论》,第 140 页。

平等的思想，这种人格平等的思想与中国传统平等观念非常相近。第二，佛学主张依法不依人，更主要的不在觉，而在其所觉的法，尤其是对法的阐明不在思辨，而在实践，身体力行，这一重视实践的观点与中国思想相似。第三，佛教虽然也是一种出世教，但重在对人生实相的种种分析与理解。无宁说佛学是根据自己的人生观来建立其宇宙观的，或是从对人类心理的精微观察出发而达成自己的伦理主张。这种人文主义与中国思想的人文本位相近。第四，佛学采取一种流动的生命观，这与中国思想追求生生不息的人生大体一致。① 正是有这些相似点，才使佛教传入并很快传播开来。

但中国传统思想与佛教也有不同之处，儒家对现实人生抱积极乐观的态度，佛教则对人生彻头彻尾的悲观消极。在这里，佛家和道家思想颇为接近，道家的消极与悲观的人生观与佛教有相似之处。可以说："佛教初输入，即依附著此种在当时盛行的悲观与消极的道家的人生观而流布。"② 钱穆看到佛教传入的复杂性，以及佛教东来后，儒释道三教错综复杂的关系，并进一步从这三者相互关系中去探讨佛教传入的思想原因，是有积极意义的。汤用彤、吕澂等人大体也持这种观点。

钱穆把佛教在中国的发展分为三个时期，并结合社会历史分析了不同时期的特点。(1)汉末三国时期。这是中国历史由繁荣走向衰败，由稳定走向动荡的时期。佛学属小乘时期，其特点是"以轮回果报福德罪念为主，宗教气味最浓，此与中国俗间符箓祭祀阴阳巫道相配合。"③ (2)魏晋南北朝时期。西晋末年天下大乱，随着政治南北分裂，佛教也一分为二。"北方佛教常带有'政治性'，南方佛教多带有'哲学性'，北方佛教重在'外面的庄严'，南方佛教重在

① 钱穆《中国思想史》，第 148 页。
② 钱穆《中国文化史导论》，第 141 页。
③ 钱穆《中国思想史》，第 148 页。

'内部的思索'。"[1] 这个时期属于大乘时期，其特点是"此以世界虚实，各相有无，为思辨之主题，重在宇宙论方面，几乎是哲学气味胜过了宗教，乃与中国老庄玄学相抉会。"[2] (3)隋唐以后时期。这是中国僧人自己创立新佛学的时期。前两个时期是"小乘偏教偏信，大乘偏理偏悟"，那么此时的"台贤禅三宗则偏行偏征。佛学在中国流衍愈盛，却愈富中国味。"[3] 隋唐以后，印度佛教便在中国文化园地上生根结果，完全成为一种中国化的佛教。天台宗、贤首宗、禅宗是中国僧人自己创立的新佛教。他们的义理虽然由印度空、有两宗引出，但精神意趣已大不相同。主要侧重在人生方面的自我精修，内心密证，生活上的实践重于哲理上的思辨，更富有中国味。

(二)佛学的中国化

与些专门从事佛学研究的学者不同，钱穆对佛学的研究尤为重视佛学的中国化，佛学的中国化是他佛学观的关节点。围绕着这一问题，他具体分析了佛学中国化的原因、过程等，突出禅宗在佛学中国化中所起的积极作用。

钱穆给佛学中国化下了一个定义，即"最要的是在其冲淡了宗教精神，加深了人生情味。"[4] 这是说在佛学中国化过程中，佛学已经减少其原有的宗教气味，融进了大量的人生情味，可以说佛学的中国化是宗教的世俗化、佛的人生化。他把佛学中国化的原因归结为以下几点：(1)中国是一个一单元文化的国家，中国思想系统早已经发展成熟，因此，对于外来的思想只易于调和，不易于代兴。(2)中国思想本质上非常富有调和融合统一集大成的精神。(3)中国人的历史癖，务求其先后条贯，一向重化不重变。如天台判教，正

① 钱穆《中国文化史导论》，第 144 页。

② 钱穆《中国思想史》，第 148 页。

③ 钱穆《中国思想史》，第 149 页。

④ 钱穆《中国思想史》，第 158 页。

是中国思想擅长于综合，擅长于历史性的条贯的好实例。(4)中国思想侧重于人文本位，社会人事不易有急剧的大变，一切思想自向此原本位而凑合融化。如贤首宗的“事理无碍”、“一多相涵”，正是佛教人文化的最圆密的理论。(5)中国思想蔑视出世，佛教思想原先是消极厌世的，但一到中国则仍归于积极入世。佛教主张无我、利他，这与中国积极淑世精神一挽即合。(6)中国与印度语言文字不同，影响其思想方法也不同。印度文字如演算草，思想常紧随着文字的抒写而展开。中国文字如记帐，先在心中想一节，然后在笔下写一节，思想文字交互停顿，文字只记下思想中逐节逐停的较浑活的结果。(7)因此印欧常由文字演生出理论，虽然有奇妙高胜之处，但不免远于人事。中国思想则通过实践获得观念，再由观念完成记载。就文字而论，看上去简单零散，不成片段，但平易亲和，语言着实。于是，禅宗语录成为中国佛学论著最后的归缩。[①]

以上七条说明两点：第一，中国传统思想诸种优越性使佛学传入中国后必然中国化。这是前五条的内容。第二，中国文化与印度佛教有不同之处，这是后两条的内容。正因为佛学与中国文化不同，所以要为中国人接受，在中国立住脚，就必须适应中国文化的内在特点，不断地调整自己的理论，使之中国化。中国文化的内在优越性为佛教的中国化提供了可能性，而佛学内部机制的改革与转换又使这种可能性转变为现实。佛教作为外来文化与中国文化不同也表明，佛学尽管中国化，但毕竟还是佛学，与中国文化本身还是有区别的。在佛学中国化的主流的同时，也多少存在或伴随着一条支干，就是中国文化也多少打上佛学的印迹，这说明两种文化的交流是互动的，选择是双向的，只是互相影响的程度不同而已。

钱穆突出了竺道生和慧能在佛学中国化中的重要作用。

① 钱穆《中国思想史》，第149—150页。

关于竺道生，钱穆称他“为佛学中国化开辟了门径。”[1] 主要是他首次提出“顿悟”和“佛性人人本有”的思想。钱穆说：“依照生公（指竺道生）此理，则人人尽得成佛，而成佛端赖内心自悟。如是则所重在己不在人，在内不在外。此后中国佛学，逐渐脱却迷信，转入内心修养，不得不谓是生公此番现身说法，作大狮子吼，有以促起。”[2] 这突出竺道生思想是对当时佛教教义的公开反抗，强调在成佛的途径上人人平等，都有机会，就看自己内心自悟，不在别人。由此剥去佛教中的神学外衣，使成佛变为良心自我发现的过程。

在钱穆看来，如果“生公为佛学中国化栽根”，那么“到慧能时才开花结果。”[3] 这是说竺道生还处在佛学中国化的奠基阶段，到了慧能，佛学已经完全中国化了，融进中国文化的大流中，成为中国文化的一部分。他对慧能的研究突出了其在中国文化中的历史地位。

就学术而言，慧能在中国学术思想史上占有重要的地位。钱穆说：“在后代中国学术思想史上有两大伟人，对中国文化有其极大的影响，一是唐代禅宗六祖慧能，一为南宋儒家朱熹。”而“慧能实际上可说是唐代禅宗的开山祖师，朱子则是宋代理学的集大成者。一儒一释，开出此下中国学术思想种种门径，亦可谓此下中国学术思想莫不由此两人导源。”[4] 具体有以下几方面：第一，慧能消化了佛经。慧能主张不立文字，以心印心，直截了当地当下直指，令人见性成佛，把过去学佛必须依赖经书的重担放下，如此简易的方法使以后的佛徒几乎全向禅宗一门，整个社会几乎全部接受禅宗的方法和求学路径。可以说，从慧能起，佛教正式成为中国的佛教。第

---

① 钱穆《中国思想史》，第 157 页。

② 钱穆《中国思想史》，第 153 页。

③ 钱穆《中国思想史》，第 157－158 页。

④ 钱穆《中国学术思想史论丛》（四），台北东大图书公司 1983 年版，第 141 页。

二，提高僧的地位。佛教有三宝：佛、法、僧。慧能提高僧众的地位，扩大僧的数量，使佛门三宝三足鼎立。第三，重实践的修行。慧能重实践，使人懂得悟不从一切经典文字言说中悟，而由心悟，禅宗顿悟法形成，是慧能的功劳。第四，慧能的《坛经》是中国第一部称经的白话作品，宋明理学家的语录也受此影响。第五，理学兴起与禅宗有关，理学诸家无不受禅宗的影响。

从宗教看，慧能佛学导致一场宗教革命。对此钱穆写道："余尝谓唐代禅宗，实佛教出世思想之反动，乃东土之宗教革命，六祖乃佛门中之马丁·路德，《坛经》则其宗教革命之宣言书也。"[①] 这种宗教革命主要有两点：首先，佛的自性化。慧能教人见性成佛，佛应从性中求，自性能含万法，万法在人性中，能见性的是我心，因此，成法尽在自心，何不从自心中顿见佛的本性。强调自修身，自性自度，把佛的外在寻求转变为人的内心的自我修养，佛自性化了。其次，佛的世间化。慧能主张万法都离不开人，皆因人而置，求佛必须了解众生。由此看，佛的出世气味少，佛的入世气味多。"慧能讲佛法，既是一本心性，又不摒弃世俗，只求心性尘埃不惹，又何碍在人生俗务上再讲些孝弟仁义齐家治国。因此唐代之有禅宗，从上是佛学之革新，向后则成为宋代理学之开先，而慧能则为此一大转折之关键人物。"[②] 这不仅强调对佛教自身的改革意义，而且也注意到对后起理学的影响。

钱穆还具体阐述佛的自性化与世间化的表现。如何成佛，宗教凭借外力。慧能认为，自性迷是众生，自性觉是佛，一一返向自心，由外转内，舍他归己，即心即佛，教味淡，理味浓。如何往生，宗教依赖他力，所以一味向外。慧能以为佛言随其心净，则佛土净，心净则无罪，不用去西天拜佛，如是皈依一无所获，西方极乐世界的观念

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(四)，第 232 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(四)，第 150 页。

破灭。如何求法，宗教要有经典，有教条。慧能则认为一切佛经皆因人而置，因智慧性方能建立，自心就是佛，外无一物而能建立，都是本心生万法。如此经典、法训自性不实，如病与药，病随药除。信教依戒律要出家，使人出世离俗。慧能认为，修行在家也可以，不一定都在寺，如此出家戒律失去效用。慧能的这些改革把佛学的宗教信仰扭转到中国传统平等的、入世的现世人文精神上来。如钱穆指出："六祖只把人心的知见，完全从外在他在的对象中越离，而全体回归到内在自在的纯粹知见即心本体上来。此一心本体，却是绝对平等的。宗教必然带有崇拜性，到六祖始说成绝对平等。宗教必然带有出世性，而六祖却说成不待出世。知见只是在此世中的知见，只不著于此知见而已。六祖这些说法，已把佛学大大转弯，开始转向中国人的传统精神，(即平等的，与入世的)即完全是现世人文的精神。也可说到六祖，中国人的传统精神始完全从佛教里得解放。"[①] 应该说，钱穆对慧能的佛学中国化的基本评价是正确的。

钱穆治学虽以儒学为主，但也兼论玄学与佛学，他大体站在儒学的立场研究玄学，从中国传统学术的角度阐述佛学，强调中国文化中儒释道三者合一的特点。尤其是对佛学的研究注意到文化价值的相对性，也即不同民族都有自己的文化。在文化交往中以民族文化为本，只有保持自己文化的自主独特性，才谈得上更好地吸收其它民族文化。如果为了吸收其它民族文化而断送自己的文化，也就失去本民族的生长点，这样别的民族文化也吸取不好。

---

① 钱穆《中国思想史》，第168页。

第五章　宋明理学研究

钱穆对宋明理学的研究涉及面十分广泛，追述了理学的产生、发展与流变，并着力研究朱熹和王阳明，肯定朱熹集孔子以下学术之大成、王阳明集理学之大成的历史地位。他认为，宋明儒是平民儒，无论从尊师重道、学术，还是从政事治平等方面都超越汉儒，大有返回先秦平民儒的风格。他们最大的贡献就在于把佛老融化了。正如先秦儒最后融合诸子百家，扩大儒学一样，宋明理学以儒家为宗融合佛老方外，建立起一代崭新的儒学，并成为后来中国社会人生的指导。

一　理学的渊源与发展

钱穆作为史家非常重视理学的渊源及其发展与流变，并由此出发揭示了理学的独特理论价值。

（一）理学的思想渊源

学术界一般意见认为，理学的思想渊源主要有三个：一是儒家本身。指以韩愈开启的辟佛卫道运动。二是佛家。包括以禅宗为中介的道家，因为在佛学各家中，禅宗在形成时期是有影响的，新儒家可谓是禅宗合乎逻辑的发展。三是道教。道教有一个重要成分是阴阳家的宇宙发生论，新儒家的宇宙发生论主要是与这条思想路线联系着。[①] 钱穆与此有些不同，更强调理学产生以前初期宋

---

① 冯友兰《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版，第 308 页。

学对理学出现的意义。他指出："下及宋儒，便使人易于联想到理学，理学则后人称为是一种新儒学。其实理学在宋儒中亦属后起。理学兴起以前，已先有一大批宋儒，此一大批宋儒，早可称为是新儒。在某一意义上讲，理学兴起以前之宋儒，已与汉儒有不同。比较上，此一大批宋儒，可称为已具有回复到先秦的风气与魄力。"①因此，"不了解宋学的初期，也将不了解他们(指理学)。"②

钱穆之所以强调初期宋学，是因为它们多方面的活动，具体地说："一为古文运动，即是一种新文学运动。二为新教育运动，尊孔孟，排老释，打开门弟传统，寺院逃世，进士诗赋轻薄之三种旧格式，而创兴新书院与学校讲学制度，而人师尤要于轻师。其三则为变法运动，此则根据经术，发扬大义，摆弃古经籍之注疏、训诂束缚，而求实见之于当时人文大群之公共事业。"③ 正是这些多方面的活动开拓出宋初学术上的一片新天地，新气象，上承汉唐直至先秦，下启理学，成为理学产生的直接思想渊源。主要有以下几点：

第一，教育与修养上的尊师重道。钱穆指出，初期宋学"首当注意者，是他们的重振师道，此乃王通所游想，韩愈所力言，而至是始实现。"④这方面的代表有胡瑗、孙复、徐积、石介等人。初期宋学最先开始的姿态是偏重在教育的一种师道运动。这个运动应该远溯到唐代的韩愈。韩愈开始辟佛卫道，并建立了尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子和孟子的道统，孟子以后这个道统就失传了，也就是中国文化大传统失传中断了。韩愈要恢复，重新确立这个道统，作为他反对佛教的武器，但他的辟佛卫道在当时并没有产生多大影响，影响要到初期宋学兴起以后。胡瑗、孙复、石介，尤其是孙复和石介

---

① 钱穆《朱子新学案》，巴蜀书社 1986 年版，第 7 页。

② 钱穆《宋明理学概述》，台北学生书局 1984 年版，第 31 页。

③ 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，台北东大图书公司 1984 年版，第 3—4 页。

④ 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第 1 页。

不仅宣扬道统，而且还提出了自己的道统。重视儒家教育与师道，连带的是兴办书院与学校。直到宋初国家，教育与私人讲学皆得复兴，与他们的努力分不开。他们的尊师重道，光大道统直接影响后起的理学。

第二，学术上的经史子集合而为一。钱穆称初期宋学“实乃兼经史子集四部之学而并包为一。”[①] 并详细论述初期宋学尚博贵通的特点。

从经史方面看，汉儒多尚专经讲习，纂辑训诂，用力在书本和文字上。今文博士讲经，只知章句家法。古文学兴于民间，也只偏重训诂字义，东汉儒学之衰在此。所谓通经致用，也只是因于政事，而牵引经义，建树不多，这一趋势直到北宋才开始扭转。宋儒经学一般多能在每一经的大义上进行发挥。到了宋学，“于是始有新经学之曙光。”[②] 宋儒在史学上也很见长。如欧阳修的五代史、唐史，苏辙的古史，刘颁的汉史，范祖禹的唐史，刘恕的上古史及五代史，尤其是司马光的《资治通鉴》，比汉儒史学水平要高。因为宋儒的史学不局限于纂辑叙述考订，也喜欢创新议论，除著史、考史之外，还擅长论史。

从文章子集看，宋儒文章子集之学是承接唐代韩愈古文运动而来。欧阳修以后，古文大兴，王安石、苏轼都是一代巨匠。宋诗与唐诗风格不同。专就文学而论，汉代在辞赋，唐代在文选，这些都在儒家范围之外，只有宋儒把文学与儒术结合在一起，这是一大贡献。北宋诸儒也多涉猎于先秦诸子书。宋代以后，孔孟并称，与汉唐时期周公和孔子并举不同，“亦可谓汉儒乃经学之儒，而宋儒则转回到子学之儒。”[③] 另外，宋儒对子书也多有怀疑，如欧阳修对

---

① 钱穆《朱子新学案》，第 10 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第 2 页。

③ 钱穆《朱子新学案》，第 10 页。

《易传》的怀疑等，推动子学的研究。

第三，政事治平上的社会改革运动。钱穆认为，宋学初期注重教育精神与师道的风气，通经史博古，文章子集很快就转移到政治改革上面来。这方面的代表有范仲淹、王安石、司马光。在汉、唐时期，只有贾谊和董仲舒能与宋初改革相比，而贾谊和董仲舒的政治主张得以实施，并开出汉代儒家政治的新气象。庆历和熙宁年间的变法反而引起混乱的局面，北宋也随之灭亡。这与当时的社会环境有关，不能因为改革失败而责怪范仲淹和王安石等在政治上全无建树。

钱穆虽然指出初期宋学努力是多方面的，在教育与师道、经史博古、文章子集、政事治平等方面做出贡献，但并非庞杂，而是有共同主题及目的的，"即重整中国旧传统，再建立人文社会、政治、教育之理论中心，把私人生活与群众生活再组合上一条线。换言之，即是重兴儒学来代替佛教作为人生之指导。"①

钱穆突出初期宋学的历史地位，即成为沟通汉唐乃至先秦与宋以后学术思想的桥梁。其一，初期宋学多方面的活动重整了儒学传统，扭转魏晋以来儒学衰败的局面。进一步说，初期宋学不仅承接汉唐，而且直至先秦，从尊师重道、学术文章、政事治平等方面有返回先秦的气质。他们办书院、自由讲学等，把经学儒变为平民儒，接近先秦儒家。其二，初期宋学也开创汉唐以下的新儒家。从思想史上看，韩愈辟佛卫道运动在当时影响不大，真正有影响要到初期宋学兴起后。正是他们尊师重道，从学术和政术方面重整儒家传统来反对佛统，才光大发扬了韩愈的道统说，这时才直接影响到后起的理学。可以说，理学是从初期宋学中脱胎出来的，初期宋学的多方面活动才是理学产生的直接根源。因此，初期宋学上承汉唐直至先秦，下启理学，这一历史地位不可低估。

---

① 钱穆《宋明理学概述》，第 30 页。

（二）理学的发展与流变

钱穆把理学的发展分为北宋理学、南宋理学、元代理学、明初理学、明代中期理学和明末理学六个阶段，并把这一发展与当时的社会历史背景结合起来进行分析，揭示理学流变的特点及其内在逻辑。

北宋理学。钱穆把北宋理学与初期宋学进行比较，揭示北宋理学的特点。他说："初期宋学，是在一大目标下形成多方面活动，中期则绚烂之极归于平淡，较之初期，精微有余，博大转逊。"[①] 北宋理学"精微有余，博大转逊"的特点表现在以下几方面。

从教育与师道上看，初期宋儒兴办书院与学校颇具规模，尤其是胡瑗、孙复等是模范教育家。北宋理学讲学只是师友后进，自由相聚，只能算是私人讨论，并没有正式的教育规模。从经史子集看，初期宋学经史子集无所不包，学术视野极为宽阔，而北宋理学大都对经史之学不感兴趣。关于子学，他们只认孔孟，对孟子以下不予理会。他们大都转入宇宙论和人生论，其原因是北宋改革失败后，使他们不愿涉足政治，以及与政治相关的经史之学。又因为要维护儒家道统，就必须反对佛统，宇宙论和人生论是佛教的两大思想支柱，反佛必须打倒他们的宇宙论和人生论，由此造成其学术精微有余，博大不足的特点。从文章著作看，初期风气颇多源于韩愈，因而比较注重文章。北宋理学对文章不感兴趣。从政事治平看，初期宋学都热心于政治。北宋理学诸家虽然并不刻意隐沦自晦，但对政治的情趣淡漠了。他们都只当过几任小官，尽心尽职，不鸣高，不蹈虚。钱穆称"初期诸家如伊尹，中期诸家如柳下惠，他们的政治意态实不同。"[②] 前者想开出政治上的新气象，尽管没有成功，但精神可

① 钱穆《宋明理学概述》，第 31 页。

② 钱穆《宋明理学概述》。第 32 页。

佳。后者则明哲保身，安分守己，表现出北宋改革前后两种截然不同的价值取向。

北宋理学与初期宋学相比不那么宏阔，但也有自己的独特意义。钱穆注意到了这一点，如他形象的比喻道："初期诸儒多方面的大活动，要到中期才有结晶，有归宿。画龙点睛，只在中期。初期画成了一条龙，要待中期诸儒替他们点睛。点上睛，那条龙始全身有了活气。"[①] 所谓初期诸儒画的龙，是指宋初儒学多方面的表现，包括教育师道、经史博古、文章子集和政事治平全方面的发展。这种发展一扫五代以来学术上衰败的景象，开出宋初学术上的新天地，但它们是平铺开来的，广博有余而深度不足，没有把儒学的基本精神突出出来，尤其是不能抵御佛教的挑战。北宋理学兴起的意义在于，在初期宋学多方面研究的基础上突出了宇宙论和心性论两大主题，在他们画的这条龙上点上睛，使北宋儒学有了重点，有了活力，有力地批判了佛教，使佛学最终被融化，成为中国传统学术的一部分。

南宋理学。钱穆称南宋理学为"南渡宋学"。对这一时期的研究以朱熹为轴心展开。朱熹在学术史上占有重要的地位。他对经学传统给予重大改变，把《大学》、《中庸》、《论语》、《孟子》合定为四书，又定五经读解。他在史学上承袭司马光，为《资治通鉴》加以纲目。于文学则有《韩文校异》、《楚辞集注》，经史文学皆集汉唐之大成。在思想上，他把理气、心性结合起来，建立宇宙论和人生论，对后世产生重大影响。钱穆把吕祖谦和陆九渊看作是朱熹的反对派。吕祖谦的史学下传而成浙东永嘉学派。叶适和陈亮公开反对朱熹，否认孔曾思孟一线单传的观点。陆九渊认为先发明本心然后再及于博览，朱熹主张先泛观博览而后归之约，两人学术路向不同。后来朱熹一脉得势，如金履祥、黄震、王应麟下及胡三省、马端临等，

---

① 钱穆《宋明理学概述》，第 32 页。

都兼通经史文学。

在钱穆看来，元代理学只是宋明理学的一个过渡，在蒙古族统治下，理学建树不多。

关于明代理学，钱穆有个总体方法，即明代理学的中心问题和最高目标都没有超出宋代的范围。相反，明代理学与宋代相比更为单纯、精微。初期宋学的博大开展，以及南宋浙东史学的精密细致，在明代理学中没有了。可以说，明代理学只沿袭宋儒理学的一脉，且剔除周敦颐、邵雍、张载，实际上只继承了朱熹和陆九渊异同这个问题。明代理学值得一提的是王阳明。以王阳明为轴，他把明代理学分为初、中、晚三个阶段，并指出其流变与特点。

明初理学无法与初期宋学相比拟。如果说宋学在人生问题上是探讨发明阶段，而明代儒学则是在享受和证实阶段。明学开端是吴与弼，他只留下一些语录。他的学生胡居仁、娄谅和陈献章，其中陈献章影响最大。此外还有薛瑄。总的来说，明初理学无多大成就。

钱穆认为，明代理学要到王阳明才开始光彩夺目。但王阳明学路更狭窄，"陆王之学为理学中之别出，而阳明则可谓乃别出儒中之最是登峰造极者。"[①] 所谓别出儒，指喜欢凭一两本书，一两句话作为为学的宗旨。说明简易工夫已经达到无可再简易的地步，这是王学的一大缺点。与王阳明同时的还有湛若水和罗钦顺。王阳明与湛若水相交游，讲学宗旨不同。王阳明主张"致良知"，湛若水主张"随处体认天理"，一时平分天下学术。罗钦顺独自发明，主张气的一元论，与湛若水、王阳明构成明代中期学术界三足鼎立之势。

钱穆把程颢看成中期宋学的正统，由他到程颐，再到朱熹，这是一条由中期会合到初期的路，也即由只重心性、理气的道学返回

① 钱穆《中国儒学与文化传统》，《新亚遗铎》台北东大图书公司 1989 年版，第 436 页。

宋初经史博古、文章子集、政事治平之学上面去。另一条路也由程颢开启,到陆九渊,再到王阳明、罗汝芳,这条路与朱熹走的那条路不同,越走越窄。晚明理学就是承接着这条路,想有所作为,可惜赶上明清之际的历史剧变,明朝灭亡,晚明理学也结束。但理学没有灭亡,在清代仍有市场。钱穆认为,宋明理学虽然消亡,但其理论价值不能低估,即"乃由佛转回儒"这是"宋明儒真血脉。"[①] 理学的最大贡献在于把佛学真正融化了,正如先秦儒融合吸收诸子百家,扩大儒家一样,宋明理学以儒家为主干融合佛、老,把儒释道结合起来,开创一代新儒学。

二 北宋五子研究

钱穆对北宋理学的研究集中在北宋五子上。他说:"第二期宋学,以周邵张程为主,而濂溪、百源、横渠三家,又与二程微不同。前者如佛学之空有二宗,后者偏于人文工夫之修证。前者偏向外,更重在性与理。后者偏向内,更重在心与情。"[②]北宋理学的贡献在于建立新儒学的宇宙论和人生论,从而在理论上有力地批判佛家的宇宙论和人生论。但他们的侧重点有所不同。周敦颐、邵雍、张载偏重宇宙论,由宇宙论推及到人生论,程颢、程颐则注重人生论,由人生论推到宇宙论。钱穆对此进行分析。

(一)从宇宙论到人生论

周敦颐、张载、邵雍属于这种理论模式。如钱穆指出:"即在先秦,《易》、《中庸》已受道家影响,不能如孔孟之专就人事人心立论,

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(七),台北东大图书公司 1979 年版,第 280 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(五),第 53 页。

而要顾及外面之宇宙。及南北朝隋唐五代，经佛学长期浸染，宇宙论乃正式转据人生论之上。惟唐末五代，人事坏乱已极，故初期宋学，又追寻儒家六经，以期人事之改善。至于重建儒家的新宇宙论，以排拒老释者，则已达宋学之第二期，而濂溪康节横渠三家之功为大。"① 但他们也有不同。

在论及周敦颐思想逻辑时，钱穆写道："盖先论宇宙本体，而推极之于人生之正道。其于宇宙，仅为唯物的说明，以阴阳五行为骨干，而不取先古神帝创造之说。其于人生，则主与天地合德之大成。"② 这说明周敦颐从宇宙立论，由宇宙论过渡到人生论。

周敦颐的宇宙论以"无极而太极"为模式。"无极而太极"中的"极"是原始的意思，宇宙无所始就是最先开始。不应该去追寻天地的原始，这受道家与《易》的自然主义影响。周敦颐说宇宙只是动或静，动静同时存在，动是阳，静是阴，一阳一阴生出五行，再由五行生出万物，这受阴阳家影响。由于阴阳五行配合的方式不同，万物的性质也不相同。只有人才是万物中最灵秀的。因此，周敦颐"乃把先秦儒道阴阳三派融合，而始完成其自创的宇宙论。"③

由宇宙论转入人生论。周敦颐认为，宇宙是无标准的，人类必须自定一个标准，就是"立人极"。人类依照中正仁义的标准是从宇宙自然导出的，人沟通宇宙和人生，把宇宙论和人生论结合在一起。《太极图说》根据《易》，《通书》与《中庸》有关。《通书》讲人生论，其中心是"诚"字，即真实如是。宇宙和圣人只是一个真实如是。心诚与心性、修养相联，一切工夫全在心上用，先要心没有欲望，就是静时之虚，心不先有某种私欲，就能明见事理，这样使自己与外面通了气。一旦外面事变来了，自己也会应付，这是重人生心性修养，

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第 71 页。

② 钱穆《国学概论》，第 195 页。

③ 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第 57 页。

把它作为应物的内在前提条件。钱穆把《太极图说》与《易》、《通书》与《中庸》联系在一起,《易》和《中庸》被理学奉为经典,而周敦颐又是最先把这两本书完整发挥,使之细密条理化的人,称他为理学开山当之无愧。

钱穆强调,邵雍的宇宙论与周敦颐的宇宙论有所不同。邵雍讲宇宙无穷无尽。天是气,地是质,气分阴阳,质分刚柔,于是阴阳刚柔包括了天地万物。如果说天地之外有东西,依然还是气与质,阴阳与刚柔。"周敦颐从时间讲天地何时始,他(邵雍)则从空间讲天地何所尽。"[①] 周敦颐重视万物的起源,邵雍则注重宇宙的广延,前者说明时间无始无终,后者说明空间无边无际。另外,天地指气质,阴阳刚柔指德行,由此讲人生论。

钱穆强调邵雍观物说的价值。邵雍的人生论是从物与人的关系中谈人,从人与物的关系中发现人的地位、价值。人与物者偏而不全,如何能使全体在一偏中呈现,关键在"观"。"观",一指反观,以物观物。二指以我观物。前者是客观,属性,后者是主观,属情。钱穆推崇以物观物,这是因为我也是一物,把我融入物中,物也是一我,这才由偏达于全。钱穆认为,邵雍的先天学是把心看成是宇宙的中心,心由此客观化了,这又受道家的影响。从学术倾向看,"濂溪主张立人极,确然儒家矩矱,康节观物,近于庄周道家。"[②] 他继承道家的许多思想,可谓儒家的庄子。

关于张载,钱穆指出:"若以濂溪百源为较近颜渊庄周,则横渠似与荀况墨翟更似。"[③] 他对张载的研究包括宇宙论和人生论两方面。

以气为本的宇宙论。张载认为,宇宙最先只是一气,气分阴阳,

---

① 钱穆《宋明理学概述》,第 45 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(五),第 59—60 页。

③ 钱穆《中国学术思想史论丛》(五),第 64 页。

阴阳二气会合冲和即"太和"。一切道都是太和之气的那种阴阳的浮沉、升降、动静之性的表现，由此形成广大与坚固的宇宙。太和之气是无气而不可感知，所以又说是太虚，等到形见了，被感知了，就是太和之气的聚散。太和之气之所以见形而被感知，是因为这种聚散，由此形成世界的纷繁复杂。但人们应该知道它背后还是一体，即太和。张载的这个思想是对老释的批判："老氏从时间追溯，从无生出有，释氏从空间著想，有表现在无之内。张载则主张有无只是一体，此体永远在变，但人的知识，则只见此所变之有形，不识此在变之无形。"① 这表明张载克服了佛老把有与无割裂的片面性。

张载太虚是天，气化的过程是道，虚与气构成性，性加上知觉是心，这便从宇宙论转向人生论。钱穆对张载的"民吾同胞，物吾与也"给予很高评价，认为人类由宇宙生，人类与宇宙如一体，也如子女从父母生，子女与父母一体一样。我身充满天地，天地由我性而活动，一切人如我的弟兄，万物如我的伙伴，如此 全人类一家人，家庭中孝子的心情与行为的扩大成为人生的最高准则。这与孔孟不同，"亦可谓孔孟由内达外，本于德而达于道。横渠由外转内，本于道而成其德。"② 孔孟从人生论来谈伦理，张载从宇宙论推演到伦理，立论角度不同。钱穆肯定张载的气质之性与义理之性。前者指气积聚为形质而后具有的属性，是人的禀性。后者指天地之性。天地之性为人与物共有，人与物的差别是气质的通蔽开塞造成的。张载主张从不同的气质之性的个性上溯到天地人类共有的义理之性，即"善反"，这把孟子人性论引向深入。

在钱穆看来，周敦颐、邵雍、张载尽管宇宙论有所不同，如周敦颐"无极而太极"，邵雍的"以物观物"，张载的"气"论，但他们的学术路向一致，都是从宇宙论演出人生论，重建儒家的宇宙论来反对

① 钱穆《宋明理学概述》，第 57 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第 70 页。

佛学的宇宙论，弥补了先前儒家的不足。

（二）从人生论到宇宙论

钱穆说："若论宇宙本体万物原始，形而上学方面，二程似无积极贡献，大体思路，不出濂溪百源横渠三家之范围。二程卓绝处，在其讨论人生修养工夫。"[①] 这是说北宋五子在宇宙论方面有贡献的是周敦颐、邵雍、张载。至于二程，其精彩处是人生论。人们对宇宙的了解总是有限的，由宇宙论转入人生论牵强附会，不如简捷从人生实际经验出发来建立人生界的一切理论，这是二程的独到之处，也是他们对理学的最大贡献，因此说正统理学完成在他们手里。

程颢学术渊源于周敦颐。他从生活中体贴出"天理"。"天理"道尽了程颢学术的精神。"天理"已不是宇宙之理，而是人生之理。他的人生论包括心性和工夫两方面。

钱穆强调，程颢的心即仁。他用自己的日常生活的内心经验来解释仁，着心或用心都是心之私，心理有私欲，有杂念，反而捉摸不定，得不到恰当处，陷于不仁。只有从实际出发，一切重在讲人生，不重在讲书本，既不讲治国平天下的大事业，也不讲宇宙造化之玄妙，只讲自己的生活，自己的心，教人用自己的心如何来应付外面的一切事，让自己的心获得一个恰当处，外面的事也获得一个恰当处，这就达到仁或天理，即"那便是他所称由他自己体贴出来的天理，也便是他所要学者须先识到的仁。"[②] 这些都是程颢依据自己日常生活经验发挥出的新见解，表明程颢学术侧重点在强调心，天理不远人，只要心中无杂念，不要向外用心就能体贴天理。

那么程颢如何使心消除杂念，洗涤私欲，这就涉及其工夫论。程颢的工夫在于注意存养，即存养此心便可以体贴天理，而这种存

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第113页。

② 钱穆《宋明理学概述》，第82页。

养工夫表现在诚与敬上。钱穆认为，诚与敬作为存心工夫，其实是“心体，便是心之原体段，与正常状态，此处工夫本体合一非二。”[①]工夫与本体一致，不过诚与敬也有些不同。诚偏重本体，敬偏重工夫。存心工夫要用敬。敬指心专一，别无所系，不外驰，可以说是一种无牵无挂的心理状态或境界。由此出发，六经古训和孔孟语录如同泥土肥料，重要的是在自己的心，肥料只栽培，生长在自己的心，程颢教人用自己的心体贴天理，认识一个仁以后，才能真正心上无事，“因此在他心上，虽若无一事，而一切事却全部了当了。”[②] 表明程颢学术由外转向内，由物转向心，强调自我在体验天理中的积极作用，开后来陆九渊心学先河。

钱穆把程颢与程颐进行比较，揭示程颐的学术特色：“大抵颢之教人，侧重在如何修养自己的心，颐对此极多阐述，更添进许多实际的治学方法，教人如何获得知识。”[③] 程颐发展程颢的思想，如他关于“涵养须用敬，进学则在致知”中的前半句是程颢的教人宗旨，后一句则补入了新方法。这显然把养心养气的工夫绾合到致知上来。钱穆把程颐致知工夫归结为思与学。所谓致知工夫在思，思才能有觉悟，有觉悟才开始是学。他并不是不要闻见，而是主张在闻见的上面还有一番重要的工夫，即思。闻见之知是物与物相交，引而愈远，德性之知是此心知得义理，义理就是吾性分以内的事。程颐强调理性在体认天理中的作用。他所谓的知，也就是格物。在这里，“格”字具有限制意义，格物“不是放我心去随着物，乃是限制在物上穷其理，而此理则仍不外于在我之德性。”[④] “格”不是因物而迁，愈引愈远，人以物累，而是要限制在物与我的相交点上，要自明我的德性所固有之理，不要舍弃德性而专求明物之理。由此，这

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第 116 页。

② 钱穆《宋明理学概述》，第 83 页。

③ 钱穆《宋明理学概述》，第 88 页。

④ 钱穆《宋明理学概述》，第 94 页。

种理不是自然之理，而是人文之理。程颐在涵养须用敬之外，再加进学在致知，比程颢更精密。二程之学的区别在于，“明道走了为道日损的路，而伊川走了为学日益的路。”[①] 程颐处处要著实，不免处处要分内外，程颢则无内外。程颢是心学的始祖，程颐则是理学的正统。

一种观点认为，二程学术视野过偏狭，钱穆不同意这种说法。因为排佛老复兴儒学必须要建立一套宇宙论和人生论与佛教相抗衡。周敦颐、邵雍、张载相继建立宇宙论，但他们对人生论重视不够。二程建立人生论，在人生领域回击佛学的挑战，重建儒家伦理，并把儒家伦理大众化，成为人生的指导，其意义重大。如钱穆所说：“二程兄弟，都在人的实际生活上，内心真经验上来指点人，教人在修养上自己寻向前。他们的精神，已脱离了书本经典，语录注释，玄思冥想，理论安排。他们主张心与道一致，身与道一致。他们可以说是两位大心理学家。他们是以心教心，以身教身，以生活教生活，这真是人生之大导师。因此后人才推奉他们为宋学的正统，推奉他们为道学先生理学家标准的代表。”[②] 这是对二程学术重人生、心性修养的肯定，正是这一点才被称为理学正统。

钱穆对北宋五子的研究突出他们在反佛卫道复兴儒学中的贡献，揭示了他们学术渊源及特点，即依据《易》与《中庸》建立儒家的新式宇宙论和人生论，以及采取了从宇宙论到人生论，从人生论到宇宙论两种模式。这对进一步研究北宋理学的历史地位及学术流变是有启发的。

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第 128 页。
② 钱穆《宋明理学概述》，第 102 页。

三　朱子学研究

钱穆治理学，于朱熹最为用力。他治朱熹与一些朱熹的研究者不同，这些人把朱熹思想与西方某一学派结合起来，试图创立一种新体系。钱穆是从史学出发，就事论事，如在其《朱子新学案》论及研究朱熹旨趣时所说："在一本朱子原书称朱子。"[①] 从朱熹原著出发去阐述朱熹的学术及思想，希望连带解决朱熹死后七百多年间思想史长期争论不休，疑而未决的重要理论问题。

(一)朱熹的历史地位

一般意见认为，朱熹是理学之集大成者，把朱熹的贡献限于理学，是对孔子学说的第二次改造(第一次是董仲舒)。钱穆则超出理学范围，把朱熹置于中国学术思想史中去考察，与孔子相比较，从多视角突出朱熹的历史地位。他指出："在中国历史上，前古有孔子，近古有朱子，此两人，皆在中国学术思想史及中国文化史上发出莫大声光，留下莫大影响。旷观全史，恐无第三人堪与伦比。孔子集前古学术思想之大成，开创儒学，成为中国文化传统中一主要骨干。北宋理学兴起，乃儒学之重光。朱子崛起南宋，不仅能集北宋以来理学之大成，并亦可谓乃集孔子以下学术思想之大成。此两人，先后矗立，皆能汇纳群流，归之一趋。自有朱子，而后孔子以下之儒，乃重获新生机，发挥新精神，直迄于今。"[②] 钱穆围绕着这一基本评价从三个方面给朱熹定位。

第一，朱熹集理学之大成。这从朱熹与北宋五子学术承接关系中可以看出。朱熹开始推尊周敦颐，奉他为理学开山，确认二程的

① 钱穆《朱子新学案》，例言，第3页。

② 钱穆《朱子新学案》，第3页。

学术师承周敦颐。朱熹对宏扬周敦颐作了许多工作。如对周敦颐生平加以考证，对其著作《太极图说》和《通书》作注解。朱熹也推崇张载，他推崇《正蒙》，认为张载心统性情之说比二程高明，程颐说神化等，不如张载说得分明，张载的工夫论也精于二程。他还为张载《西铭》作注解，并讲授《太极图说》和《西铭》，后人谈到北宋理学，必兼举周敦颐、张载、程颢、程颐，这都是朱熹的功劳。朱熹对于北宋理学，不仅能汇通周、张、二程，而且还扩大理学范围，涉及邵雍、司马光，并特为这六先生作画像赞，把六先生并举齐尊。朱熹对邵雍的象数学很推崇，邵雍以此来研究历史，朱熹也欣赏邵雍的史学。司马光擅长史学，著有《资治通鉴》，朱熹为其作序，其目的在于通过史学来扩大理学的范围。朱熹虽然是一代宗师，"其名字与濂溪横渠明道伊川并重，后人称为濂洛关闽，然朱子之理学疆境，实较北宋四家远为开阔，称之为集北宋理学之大成，朱子决无愧色。"①

第二，朱熹集宋学之大成。宋学指理学兴起前的北宋儒学，其学术包括政事治道、经史博古、文章子集三方面。朱熹克服理学只重心性修养工夫，不重文章等方面的片面性，对于宋学上述三方面都有承传阐扬，可谓集宋学之大成。

从政事治道方面看，朱熹是理学家中最突出的。试看他在壬午、庚子、戊申年间诸封事，议论光明正大，指陈实事求是，体用兼备，理事互尽，就是置于北宋诸儒乃至古今名贤的大奏议中，也堪称一流。朱熹在地方州郡上的成绩，如在南康军的救荒，在漳州的正经界，虽然有得有失，但用心良苦，坚韧不拔。又朱熹对于历代的人物贤奸，制度得失，事为利病，治乱关键，了如指掌。尤其是对北宋时的熙宁变法新旧党争，既不蹈道学家空言义理，也不陷于当时士大夫意气积习，而是平心评判，态度公允。以朱熹的学养，如委以

① 钱穆《朱子新学案》，第191页。

重任，所做出的政绩不亚于汉唐名相。

在经史博古上，当时理学家都不予重视，虽然有时研究经书，多不从经本文出发阐明经书的本旨，而是只借经申发己意。朱熹则博览群经。二程、张载以理学说经，北宋诸儒以经说经，把经学与理学看成两门不相关的学问。朱熹理学承接二程、张载，经学则继承北宋诸儒，把经学与理学结合起来。朱熹也注重史学，其目的在于把理学与史学统一起来，用史学扩大理学的研究视野。

在文章子集方面，朱熹也多有研究。理学其他诸家对文学颇为鄙视，只有朱熹重视。其他理学家的著作多为语录式的，只有朱熹擅长文章。朱熹对诗也有独到之处，超越汉唐，上返选体，以旧风格表现新意境。至于子学，周敦颐只称颜子，二程以孟子为限断，对百家并没有作广泛深入的研究。北宋诸儒大都遵循韩愈而加以推得，只提董仲舒、扬雄、王通、韩愈，认为这就是儒家的道统，朱熹对这些人多有批判承接，对孟子也有微辞，说他不如颜子。朱熹对老庄道家也多有发挥，并不全加废弃，对佛学禅宗进行批判。后代理学家所辨儒释之疆界，其说几乎全渊源于朱熹。

第三，朱熹集汉唐儒之大成。钱穆认为，汉唐儒学主要在经，宋代儒学不局限在经，而是文史百家与经学并盛，经学只是其中的一部分，因此宋儒是一种新儒学。汉唐经学在于章句注疏，宋儒经学不局限于此，重要在创新义，发新论，称为新经学。朱熹治经承袭北宋诸儒，并在创新义，发新论上超过北宋诸儒。朱熹也十分尊重汉唐经学的传统，把继承与超越结合起来。

具体说，朱熹对汉唐儒家最推崇的是郑玄，在解经书时对郑玄经注多有采纳。他也推崇马融及其他诸家，这与宋儒不同。然而朱熹对于古经注并非一味推尊，如认为赵岐《孟子》注拙而不明，王弼《周易》注巧而不明。朱熹也采纳北宋诸儒及理学家的经注，其用意在融贯古今，汇纳群流，采撷英华，酿制新果实。他的经学气魄之宏大在儒学传统中，只有郑玄能与之相比，然而朱熹晚出郑玄一千

年，其思想积累愈厚，变化也愈新。

当时理学界的风气，读书只重视书中的大义，由此引发新说，新说愈兴起，传统愈脱落。朱熹则，一方面最能承守传统，另方面也能发明创造新义。他为经作注解，无论是古人或今人的著作，都务求句句了解，字字弄清，这正是汉儒传经章句训诂工夫。只求发明经书的本义，丝毫不容主观臆断之说参杂在其中，也是经学上的传统工夫。而明白前人本意，与发挥自己新意并不相妨碍，因此经学与理学重在相济，不在相互独立，合则两美，分则两损，这正是朱熹学术精神所在。在钱穆看来，朱熹不仅要创造出一个新经学，而且也要发展出一个新理学。“经学与理学相结合，又增之以百家文史之学。至其直接先秦，以孟子学庸习翼孔门论语之传，而使当时儒学达于理想的新巅峰，其事尤非汉唐以迄北宋诸儒之所及。故谓朱子乃是孔子以下集儒学之大成，其言决非过夸而逾量。”①

钱穆把朱熹放在中国学术思想史中去考察，称他集汉唐、宋学和理学之大成，突出了他在学术思想史上的地位。这种说法，学术界给予肯定。杜维明指出：“朱熹不仅是兴起于北宋的理学的所有主要思想流派的伟大的集大成者，而且是自从十三世纪以来一直擅称作儒家思想的那个体系的主要建筑师。因此，只把朱熹作为一个南宋哲学家来研究是不够的。钱穆认为，正如古典儒学的出现是由于周朝封建制度的衰落作出自觉的反应所引起，并在春秋时期导致了反对腐朽势力的勇敢斗争一样；理学的兴起应当看作是中国学者在面临中华帝国分崩离析的危机和佛教的挑战时的一种‘觉醒’。很明显，理学家们十分通晓国家事务，并努力维护他们所认为的真正的经学和历史传统。所以范仲淹（989—1052）和王安石（1021—1086）的改良运动，胡瑗（993—1059）、孙复（992—1057）和李觏（1009—1059）的经学，欧阳修（1007—1070）和司马光（1019—

① 钱穆《朱子新学案》，第24页。

1086)的历史编纂，以及实际上他们全体的文学著作，都成了朱熹赖以在社会上完成其事业并发挥其作用的遗产的组成部分。”[①]

（二）朱熹的思想

钱穆对朱熹思想的研究以理气论和心性论为轴心向四周辐射、展开。他指出：“叙述朱子思想，首先当提出其主要两部分。一为其理气论，又一为心性论。理气论略当于近人所谓之宇宙论及形上学。心性论乃由宇宙论形上学落实到人生哲学上。”[②] 一些人治朱熹往往把其思想平铺开来，对诸范畴采取分别独立的研究，这种研究的结果只见目不见纲，只见分散，不见集中，朱熹思想的核心及基本精神没显现出来。钱穆则从联系出发，通贯朱熹思想系统，从众多范畴中抓住其主要范畴：理气与心性，并由此统摄其他范畴，揭示朱熹思想的精神。

对朱熹理气论的研究，揭示理气论的思想渊源、特点、贡献。

在谈及朱熹理气论来源时，钱穆指出：“其论理气，主要根据为濂溪之《太极图说》，而以横渠《正蒙》为副。”[③] 周敦颐的宇宙论以太极和阴阳为本，继承《周易》的思想。朱熹以理气两个新范畴取代太极和阴阳，说理气比说太极阴阳更明白、确切，如说物总有一个太极，总不如说物各有一个理更恰当。张载在《正蒙》中说太虚与气，说太虚还不如说无极太极更深刻、确切。因此，朱熹的理气论只凭周敦颐的《太极图说》，而对张载的《正蒙》太虚与气的说法加以改造。程颢讲天理多半属于人生界，后来理学家所讲的天理多与人欲相对应，一般指人心、人事。而朱熹受到程颢的启发，变天理为宇宙之理，比程颢的理范围更宽。因此，朱熹的理气论渊源于周敦颐、

① 杜维明《钱穆朱子新学案评介》，载《杜维明新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版。

② 钱穆《朱子新学案》，第 25 页。

③ 同上。

张载，受程颢的启发。

关于朱熹的理气论，钱穆认为朱熹超越理气的对立，主张理气合一。朱熹论宇宙必兼论理气，他所谓的气，指宇宙万物的实质部分，也可以说是实质中的一切条理与规范。理气一体浑成。无理就不会有气，相反，没有气也不会有理。既然理气一体浑成，就不应有理气先后可言，但要坚持问理气先后，从归根到底意义上说，朱熹主张理先气后。这并非说今日有此理，明日有此气，实质上理气还是一体浑成。一气又分阴阳，阴阳也不是两体对立，而是一气浑成，如果非要说阴阳有先后，朱熹也不赞同。这表明朱熹理气论，"既不主唯气，亦不主唯理，亦不主理气对立，而认为理事只是一体。"①钱穆肯定朱熹理气合一，但并不否认朱熹理气各有其特殊性。在理气关系中，理是一般、共相，气是个别、殊相，理是常，气是变，没有个别与变，就看不见一般与常。朱熹不赞同离开个别与变而认识一般与常，也不认为个别与变之外，另有一个一般与常。

钱穆强调，朱熹扩大了理气论的范围，通过理气把宇宙与人生结合起来，可以说理气论是沟通宇宙论与人生论的中间环节。不过理气关系在宇宙界与人生界两领域有所不同。从宇宙界看，理气关系是理先气后，从人生界看，理气关系则相反，气先理后。理在宇宙界与人生界的特征、作用也是不同的。从宇宙界说，天即是理，理是自然而然的，无意识的，因此没有什么创造和作为。如果问起宇宙万物从何而来，朱熹只说有宇宙万物必有存在之理，如果不这样的话，也就不能有宇宙万物了。但朱熹的宇宙之理一旦落到人生界，变成人生界的理。这个理与宇宙之理不同。从人生界看，人可以凭借此理进行创造，理变成有作用的。人生界在气的范围之内，是有意识，有作为的，只要这种人生界的理符合天理，那么就发生作用

① 钱穆《朱子新学案》，第 28 页。

与创造。这是从老庄道家回到孔孟儒家的标志。[①]朱熹通过理打通了宇宙论与人生论的界限，由宇宙论回到人生论上来。

钱穆把朱熹的理气论与心性论联系加以考察，指出："性属理，心属气，必先明白了朱子之理气论，始能探究朱子之心性论。"[②]他对朱熹的性与理、气与心的关系进行分析，揭示出其心性论的特征。

朱熹论性推崇程颐的"性即理"。程颐是从人生界立论的，而朱熹则用它来打通宇宙界。程颐所谓性即理主要偏重在人生论，朱熹认为天理禀赋在人物者为性，如此则宇宙界与人生界一贯直下，宇宙与人生相互交融，亲密无间。在朱熹眼里，说天即是理，则在人物身上已经各自占有一分天了，这便把老庄道家的精髓尽量全部接受，并转化为儒家思想。理属于先天的，性属于后天的，由理降落到性已经下移了一个层次，朱熹说理气合一，因此说性气不可分离。朱熹又主张理气可以分开讲，因此性气相互不能混淆。但万物性质各为其形气所限制，回不到天地一般的理上去，只有人才能不受形气所限，可以由己之性直通于天地一般的理。这中间需要有一番工夫，这种工夫在心上用，必须打通宇宙界。朱熹力主宇宙与人生一体两分，不主两体对立，宇宙与人生沟通部在于性，性是本体，性发而为工夫在于心，心只属用。钱穆指出："朱子言性即理，又说性气不相离，亦不相杂，此处又把张程所言天地之性义理之性气质之性之分别全部都融化了。"[③]有人认为，朱熹说理说性从佛学借鉴而来，钱穆对此表示反对，认为朱熹所说理说性与佛学不同，佛学说理说性是空的，朱熹说理附在气上，性附在心上。一实一虚，朱熹与佛家的分野显露出来。

---

① 钱穆《朱子新学案》，第 28—31 页。

② 钱穆《朱子新学案》，第 31 页。

③ 钱穆《朱子新学案》，第 33 页。

与传统观点主张陆九渊为心学，朱熹为理学，朱熹讲理不讲心不同。钱穆重视朱熹关于心的论述，认为朱熹讲理也讲心。程朱主张性即理，陆王主张心即理，由此分别程朱为理学，陆王为心学，这种说法夸大了程朱与陆王的对立，导致学术间的争门户。在钱穆看来，理学家中善言心者莫过于朱子。“程朱主性即理，陆王主心即理，学者遂称程朱为理学，陆王为心学，此特大较言之尔。朱子未尝外心言理，亦未尝外心言性，其文集语类，言心者极多，并极精邃，有极近陆王者，有可以矫陆王之偏失者。不通朱子之心学，则无以明朱学之大全，亦无以见陆王异同之真际。”① 从总体看，程朱偏重于理，陆王偏重于心，仅此而已，如果把这一学术倾向绝对化，对立起来，就是争门户，没有全面了解朱陆异同的真实所在。

朱熹论宇宙界时主张理更重于气，但论及人生界时心则重于性。因为为了使人生界与宇宙界达到合一，更重要的在于工夫，工夫全在心上用，因此说心字尤为重要。就宇宙界而言，理包括在气中，就人生界而言，性应该包含在心中。理、性无意识、无创造，只有心才有意识、有创造。理发挥作用靠气，性发挥作用靠心，气发挥作用是自然的，心发挥作用是人为的。应该从人为中发展自然中的一切可能，这是心的最大功能所在。对性与理的认识全靠心，抹去心，无性理可言。钱穆把朱熹论心的作用归结为心之觉。人心能明觉此理。“一面可自尽已性，一面可上达天理，则既可宏扬文化，亦可宣赞自然。”② 心是气的灵魂，只有人类才有这种气的灵魂，因此能有此心，就能觉此理。心只是觉，必须等到此心所觉全是理，满心皆理之后，才能达到心即理的境界。这里的心所觉之理，已经不仅是宇宙自然方面的理了，而且也是人生文化方面的理，人生文化方面的理在宇宙自然之理中。通过心之觉把自然之理与文化之理打通，

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(五)，第131页。

② 钱穆《朱子新学案》，第35页。

体现自然与文化、宇宙与人生的统一，即天人合一。

在研究朱熹理气论与心性论关系基础上，钱穆对朱熹思想进行总结："在此，朱子已尽力指陈了心之重要。在人生界中之心，正可与在宇宙观中之理相配。而就人生界论人生，则心之重要更过于理。因理是已存底，而心则是待发底。亦可谓理属体，心则主要在用，在工夫论上，故尤为理学家所重视。所以说，谓陆王是心学，程朱是理学，此一分别，未为恰当。若说陆王心学乃是专偏重在人生界，程朱理学则兼重人生界与宇宙界，如此言之，庶较近实。"① 这是说，朱熹与陆九渊之间的差别不在是否讲心，而在于有所偏重，陆九渊专偏重在人生界，朱熹则人生界和宇宙界两者兼顾，比较周全。钱穆为学更喜朱熹，而不是陆九渊。

钱穆还以理气论和心性论为轴心疏理朱熹的其它范畴。属于理气论和心性论的有：宇宙之仁和宇宙之神，如果理与气是宇宙的体，那么仁与神就是宇宙的用，只有把理、气、仁、神这四者相互结合起来，才能理解朱熹宇宙论的全貌。在这个大仁至神的造化中万物生长，其中人最有灵气，人中又有圣人，圣人上合天德，法天地之大仁至神而参赞宇宙的造化。如何成为圣人，由此引出朱熹的圣人难为论。要作圣人必须有仁心，作到人心的仁就必须诚，接着论诚。心有不仁不诚的时候，又引出天理人欲论。人心与道心和人欲与天理是异名同指，这样从天理人欲论过渡到道心人心论。这些都是理气论与心性论的具体化。接着，他又从理气论和心性论联系处把握功夫论，认为体认天理必须依赖工夫。朱熹的工夫论有两方面：内在工夫和外在工夫。内在工夫有敬、静、已发未发等。外在工夫是格物。其特点是从已知推扩到未知，从已知之理推扩到礼乐制度，人心自然之知必须等到穷理后才是真知，专务于内或外，求理不是物不尽就是心不尽，必须使心物内外交融，达到心即理的境界，这

① 钱穆《朱子新学案》，第 38—39 页。

才是豁然贯通的境界。[1] 钱穆对这些范畴的论述一环扣一环，丝丝入扣，把朱熹的范畴条理化、系统化了。

钱穆对朱熹思想研究其积极意义在于，第一，一般人把朱熹思想平铺开来分门别类的研究忽视了范畴之间的联系，因此不能把握朱熹思想的核心。钱穆突出了朱熹宇宙论和人生论主题，抓住朱熹思想精髓，并以此疏理其他范畴，建立了以理气和心性为骨架的朱子思想体系，突出朱熹思想的贡献。第二，朱熹死后，学者们认为朱熹讲理气二元论，不是一元论。其实朱熹平日教人，因人施教，理气虽然可以拆开来说，但也决不是两体对立的。既然不是两体对立，那么就无所谓先后问题，如果一定要问先后，那么朱熹必说就宇宙论而言，理在气先，就人生论而言，气在理先。钱穆根据这种绝对与相对的关系，用理气一体浑成的道理解决了学者对理气是二元还是一元的争论。[2] 第三，前人治理学过分夸大朱陆的差异，认为朱熹主张性即理，陆九渊主张心即理，因此分别朱熹为理学，陆九渊为心学，导致程朱理学与陆王心学的对立。钱穆认为，朱熹何尝不重视心上的工夫。朱熹说心性，如同说理气一样，既可以分开说，也可以合起来说，心性决非两体对立，而是一体两分。用理气和心性一体两分的道理打破学者的关于程朱与陆王的门户之见，对完整准确的理解朱熹及理学思想不无意义。

（三）朱熹的学术

如果说朱熹的思想精密深邃，那么他的学术则博大。钱穆把朱熹学术分为经史文学。

经学包括易学、诗学、书学、春秋学、礼学，以及四书学。钱穆对

---

① 钱穆《朱子新学案》，第 93 页。

② 何佑森《钱宾四先生的学术》载《中国哲学思想论集》台湾牧童出版社 1978 年版，第八册，第 70 页。

朱熹经学研究包括两方面，一是对五经进行全面研究，指出其贡献处。二是“在其对经学地位之新估定。”[①]突出朱熹以四书代五经在经学史中的地位。

他在论及朱熹对五经的贡献时写道：“他（指朱熹）的《周易本义》，说易为卜筮书，较之王辅嗣程伊川注《易》，更多开明。他的《诗集传》，全用后代文学集部眼光来解说《诗经》，更为脱净前人窠臼。他对《尚书》，早已疑及今古文之不同，远开将来清儒门路。他亦认《尚书》为一部古史，其间有关上古天文历法地理制度以及种种名物，全需专家智识来整理，所以他把《书集传》的工作让他门人蔡沈去完成。朱子对于孔子《春秋》也只认为是一部通史。史学应该注重近代，在孔子时修史，自然偏重春秋时代，在后世则不应仍是看重《春秋》。因此朱子把司马光《通鉴》来代替《春秋》，而他有意写一部纲目。他把司马光《通鉴》当作《左传》，自己的纲目则是一部新春秋，这又是一种极大胆而极开明的见解。他对于礼的一部分，也认为古礼不能行于后代，而制礼作乐则不属社会私人事业，故他只有意写一部家礼。这样，在他手里，把自汉历唐，对古代经学的尊严性与神秘性全剥夺了，而重新还他们以应得之地位。”[②] 这说明朱熹对经学，一方面遵循汉唐训诂注疏旧法，逐字逐句加以理会，力戒自立说笼罩。另方面通过对经书本文的诠释昭示出圣贤所说的道理来，并加以发挥把它与现实实际相结合，体现朱熹通经致用的精神。

关于易学，钱穆认为，朱熹并不赞同程颐的观点。朱熹作《周易本义》强调《易》原为卜筮之书。《易经》中的卦辞、爻辞无所不包，就看人如何使用它，朱熹主张就事明理，程颐则只是空谈一理。程颐以理学说易，朱熹以易来说易，以经学来说易，把易说通了，就自然

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》（五），第160页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》（五），第161—162页。

会为理学添出许多道理。此外，朱熹对治易路向都加注意。如指出三条治易路向：象数学角度治易学，从伏羲画卦到邵雍先天图说属于此类；以卜筮治易学，从文王、周公爻辞到后来火珠灵棋课之类属于此类；从孔子十翼到周敦颐、张载、邵雍论阴阳，《参同契》言养生之类属于此类。表明朱熹易学分明而豁达，古今之人很少有能超过。[①]

诗学，钱穆肯定朱熹诗学的特色，即兼统众说，加以融合贯通。朱熹还有一套独特的解诗工夫。第一步要熟读《诗经》原文，每首诗要读到四五十遍为止。第二步在熟读到六、七遍后，便可参考众家之说。第三步参考众家之说必须兼通古今，巨细不遗，等到大纲都得，再读诗文三四十遍，而后诗中道理自然领会。朱熹反对三个心不敬：读一首诗后急于再读一首；读了别人的说法后急于要自己说；别人说法没弄懂就武断下结论；此三不敬十分有害。朱熹擅长文学，治诗主张从文学入手，这是其它理学家所不能相比的。朱熹作《诗集传》等，推翻毛、郑以来依据诗小序穿凿之说，这与他把《易》当作卜筮书一样，同为创见。[②]

钱穆认为，朱熹对《尚书》虽然没有留下著作，但首先指出伏生今文《尚书》与孔安国古文《尚书》之间的异同，后来明清所发生的《尚书》古文是伪书一案发端于朱熹。其次论述《尚书》多不可信。如《盘庚》、《金腾》、《酒诰》、《梓材》、《吕刑》等均属于今文，今文也多可疑。后来，明清儒没有注意到朱熹的这一意见。朱熹读书有辨伪疑古精神，可惜怕恐倒了六经，而在《尚书》上没有详细加以发挥。[③]

对于春秋学，朱熹没有留下著作，但语录中不乏高见。他教人用历史眼光读《春秋》，这不是说孔子作《春秋》无笔削，也即没有褒

---

① 钱穆《朱子新学案》，第 117—120 页。
② 钱穆《朱子新学案》，第 121—123 页。
③ 钱穆《朱子新学案》，第 123—125 页。

贬，而是教人不在字面，而从事上理解孔子的春秋笔法。晚清今文家一本公羊学，以求孔子所讲的大道，是徒劳的。朱熹对《春秋》三传的态度是，它们各有优劣。公羊、谷梁的《春秋》为经学，左氏《春秋》为史学，公羊、谷梁在义理上有贡献，然而在记事上存在不足，左氏在记事方面很详细，但道理上感到不足。①

钱穆认为，朱熹也重视礼学。朱熹论礼一在贵适时反泥古，一在对礼日积月累，才能抓住礼书的根本。他研究礼不仅在考礼而且也要能制礼。他论礼范围广泛，涉及社会的各阶层。晚年编修礼书，其目的在于汇集古代的礼文，加以分门别类，系统化和条理化，以便于学者们检查。

钱穆还采用与清代经学比较的方式阐发朱熹经学的价值。第一，朱熹治经分门别类，找出诸经的特殊性，这是研究经学的特殊方法与意义所在。清儒把诸经都看成孔子的遗书，主张通群经不足以通一经，这种说法似乎重视会通，但清儒不作分别比较研究，如何谈得上会通。第二，朱熹治经除了对经文有深入体会外，还兼罗汉唐以下及至宋代诸家之说加以会通，以期达到统一。而清儒割裂经学史，先是仅限于注疏，对宋以下经注不加理会。后来对经学研究以两汉为界线，对以前存而不论，这就造成相互争门户。第三，朱熹在解经时对不同意见如有可取之处，都加采纳。清儒对不同意自己立场的均不采纳，对朱熹经学独到之处，采取回避态度。第四，朱熹说经有许多创见。如认为《易经》是卜筮书，孔子的易学与文王、周公的易学应分别看，这些清儒都不加理会，只依据汉儒的说法。朱熹分别《春秋》三传，其言各有得失，而清儒有专主公羊排斥左氏。清儒解经一味考古，不重应用，朱熹解经规模宏大重实际。第五，朱熹主张经史统一，清儒把史学当成附庸。②

① 钱穆《朱子新学案》，第 1297—1309 页。

② 钱穆《朱子新学案》，第 127—128 页。

钱穆总结朱熹对群经的贡献后，还突出朱熹“退五经而进四子书”[①]的独特价值。他写道：“《论》、《孟》自来为儒学所尊，《中庸》起于秦代，其书融汇儒道思想，与《易系辞传》即为时所重。唐李翱《复性书》远开宋代新儒学之先河，其篇中理论即据《中庸》，释氏如天台宗等治《中庸》者亦盛。北宋初期诸儒皆于此书颇为重视，张横渠初谒范文正，即劝其读《中庸》。《大学》则由二程特推尊，故曰程门专以《大学》、《西铭》开示学者，至朱子遂汇《学》《庸》《论》《孟》成一系统，并以毕生精力为《论》《孟》作集注，《学》、《庸》作章句。元明以来迄于清末七百年朝廷取士，大体以朱注四书为圭臬，学者论学亦以朱注四书为准绳。朱子注四书，正犹孔子修六经。孔子修六经，未必有其事，而朱子注四书则其影响之大，无与伦比。”[②]

这全面地阐述了四书的演进及朱熹进四书退五经的意义，它标志着经学史的重大转变。朱熹退五经而进四书，也即以孔孟并提取代汉以来的周公与孔子并举，实质上是以当时新兴的经学来取代汉唐时期的经学，它标志着旧的学术时代的结束和崭新的学术时代的开始，也说明经学史上的大变革。这种变革并不是对汉代经学的一次简单的否定，而是一种扬弃，也即克服与保留，克服汉唐经学中僵化的诠释模式，保留经学中训诂、考据等具有科学意义的方法论，并赋予时代的意义。从这个意义上说，朱熹的四书“一面极富传统精神，另一面则又极富创造精神。”[③] 有开拓性的贡献。

朱注四书的另一特点就是把经学与理学结合起来。朱熹治四书是考据与义理相结合。他注四书效法汉儒经学的工夫，对《论语》、《孟子》逐字逐句加以训诂考证，并在此基础上发挥其义理，申明大义。朱熹以前的理学家治四书时，往往以孔孟语录作为开头，

① 钱穆《宋明理学概述》，第 152 页。
② 钱穆《中国学术思想史论丛》，第 160 页。
③ 钱穆《朱子新学案》，第 134 页。

然后阐述己意，缺乏一种经学精神，其结果使理学与儒学传统相脱节。朱熹把经学与理学结合起来，他既主张从《论语》、《孟子》的原文出发，也务求发挥其正义，力戒主观臆断，由此孔孟儒家的传统得以奠定，这是一种经学精神。然而朱熹的《大学》、《中庸》章句有所不同。《大学》、《中庸》章句中不免有主观发挥，这体现治经的理学精神。“盖自有朱子，而后使理学重复回向于经学而得相结合。古今儒学大传统，得以复全，而理学精旨，亦因此更得洗发光昌，此惟朱子一人之功。”[①] 朱熹四书学绾经学与理学为一途，使经学愈来愈邃密，也使理学愈来愈深沉了。朱熹的著作既是理学的精品，又是经学的结晶。

钱穆对朱熹的史学、文学、杂学也进行研究。

钱穆把朱熹学术分为本末与内外，义理之学属本内，史学属末外，光理解朱熹的义理之学是不够的，还必须研究他的史学。钱穆称朱熹“史学理学会合使用，此在千古大儒中，实亦难其匹俦。”[②] 他对朱熹史学的研究围绕著史、论史、考史三方面展开。

朱熹写史，为《资治通鉴》作纲目，尽管没有成书，也是一番精心撰写之作。其他如《八朝名臣言行录》、《伊洛渊源录》、《伊川年谱》等，均为朱熹写史方面的力作，对后世启发很大。朱熹论史范围广泛，包括论治道、心术、人才、世风等，其中不乏卓立之见。朱熹论学在于明义理，论治则在于明大体，即明大局，包括历代制度都有精深的研究，如论官制、取士、财政、兵制、刑法，论其他民事无所不包，尤其是注意历代的因革。朱熹认为法不无弊，出现流弊就应求变，法古是错误的。朱熹论心术也不专论君主，法弊易变，时弊在人。人之所以难变主要在心术不容易改变。朱熹论心术推及论人才与世风。孔子之道是人道伦理之所在，搁置了这个伦理来谈盛衰

① 钱穆《朱子新学案》，第 116 页。

② 钱穆《朱子新学案》，第 138 页。

兴亡治乱，只知道有事件，不知道事件背后的原因，到头来只是自欺。每一件事背后都有其理，同时又有人，注意到理与人，才是认识事，因此变法必须要变人，救时必须要救人，这样理学与史学绾合在一起。朱熹考证工夫多用在史学中。他的考据工夫博及古今，包括对天文、历法、地理、水道、形势、风土习俗、阵法、弓马、衣冠制度、声律、花草、鱼鸟等都一一进行考证。他最用力在考史事上，如考古代史所获得的成果超过后人。对自己同时代的历史，如王安石变法，新党和旧党之争都仔细校对，避免空论。又如对周敦颐，不仅阐述其思想，也详细考研他的生平、行事和著作。

理学家对于文学多有忽视，钱穆认为只有朱熹文道并重，并自作载道之文。朱熹把经学与文学联系起来，理学精神也包括在其中。朱熹又以文学通之于经学，同时也把文学和史学结合起来。他重视乱世的文章更过于衰世时的文章，说战国乱世的文章有英雄气魄，非衰世文学可比。他的文章神理气味重，理学注重人格修养，文中神理气味既是文格的表现，也是文章作者心智修养的表现。朱熹指出古今诗的三大变化，通过变化与发展追述文化发展的历史。他也善于写文，平生三大文学著作：《诗集传》、《韩文考异》、《楚辞集注》，尤其是《韩文考异》校勘精密，对校勘学发展影响很大。《楚辞集注》是研究《楚辞》的必读书。

钱穆认为朱熹学术博大还表现在其杂学上，他的杂学包括游艺与格物。游艺之学是朱熹的业余爱好。朱熹的格物之学内涵深，外延广，上自宇宙，下至人生，无所不包，可以说朱熹的全部学术就是他的格物穷理之学。

总之，钱穆对朱熹学术的研究有如下特点：

第一，全方位、多角度系统地研究朱熹学术，克服了一些学者治朱熹由于专业所限而带来的片面性和狭隘性。晚清民初以来，治朱熹的学者不少，他们大都是专家，总是从自己专业出发去把握朱熹的学术，如哲学家从哲学角度，伦理学家从伦理道德角度，社会

学家从社会学角度等，他们对朱熹的研究虽然很精深透辟，但由于专业所限不能全面地把握朱熹。而钱穆作为史学，把朱熹当作传统的学问家，从经史子集角度全景式的把握其学术，超越专门学科的局限性，为朱熹绘制了一幅百科全书式的人物肖像。这不仅体现了朱熹学术吞吐百家，汇纳众流的气魄，同时也反衬出钱穆自己为学贵在求通，不主专家的学术风格。另外，钱穆对朱熹学术的研究也体现他对理学有一种较为广泛的理解，就是说不把理学当作哲学，只限在哲学，而把理学视为包括经史文学在内的广义之学。他的这种理解与当代新儒学对理学的看法不同。他的这种理解是建立在传统学术经史子集密不可分的基础上的，说到底是他的文化史学观决定的。

第二，考据与义理方法有机统一。钱穆治朱熹学术在发明其义理的同时，也注意考据，并辟专章对朱熹学术进行考辨。在学术上，义理与考据孰重孰轻，是学者们长期争论的一个焦点。晚清民初以来常有考据与义理绝然不同的两个观点，于是研究考据的人起来攻击义理，认为讲义理不讲考据是缺乏一种务实的科学态度。相反，研究义理的人攻击考据，以为只讲考据不讲义理是泥古守旧，缺乏一种创新的风格，最后形成了清学重考据与宋学重义理互不相容的一个局面，其实囿于汉宋轮回而不能自拔。钱穆与此不同。他研究朱熹首先贯通朱熹全书，发掘学术史问题，然后将朱熹文集、语类中每一书每一篇每一条，可以系年的系年，可以系月的系月，无年月可系的，只要与朱熹学术前后发展有关的都一一考证，他在对朱熹著作的校勘、辨伪、考据中，更反映出他治学义理与考据并重，训诂钩沉和发明大义的艰深功力，体现了他历来主张的“考据正所以发明义理，而义理亦证于考据”[①] 的考据与义理相结合的精神。

---

① 钱穆《两汉经学今古文平议》，自序。

四　阳明学研究

晚清民初以来许多学者都曾对王阳明学术进行研究，如康有为、谭嗣同、梁启超、章太炎、梁漱溟、熊十力等。他们研究王阳明，或把他与政治改良运动，或把他与印度佛学、西方哲学结合起来，以期政治效用和创造新哲学体系。钱穆则从史学出发，即从宋明理学史角度考察王阳明，力图还王阳明以历史原貌，认为王阳明在明代理学中的地位，如朱熹在宋代理学中的地位一样，整个明代学术只是有了他才光彩夺目。可以说宋明理学最后完成在他手里。

（一）阳明学的酝酿

钱穆把王阳明置于宋明理学发展中加以考察，指出阳明学是宋明理学发展的必然，“大凡一家学术的地位和价值，全恃其在当时学术界上，能不能提出几许有力量的问题，或者与以解答。自然，在一时代学术创始的时候，那时学者的贡献，全在能提出问题；而一时代学术到结束的时候，那时学者的责任，全在把旧传的问题予以解答。宋明六百年理学，大体说来，宋代是创始，而明代则是结束。王守仁尤是明代学者里的重镇。到他手里理学才达到顶点，以后便渐渐地衰落了。所以评论王学的价值和地位，要看他解答问题的一面。那些问题，是从北宋时早已提出，积叠讨论，遗传下来的，现在要讲王学，先讲宋学里面留下的几个问题。”[①] 钱穆所谓宋代理学留下来的问题为宇宙论和修养论。

宇宙论指“万物一体”。周敦颐的《太极图说》主张人与万物最先只是水火木金土五行，五行源于阴阳二气，阴阳二气起先只是一动一静，那一动的开始无可推求，所以说“无极而太极”。“太极”是

---

① 钱穆《阳明学述要》，台湾正中书局 1979 年版，第 1 页。

自然而然的，属唯物。张载《西铭》说天地万物与我为一体，没有罗列物质本体证据。到了二程手中，推崇《西铭》，讲学不逆溯到天地未生之前，然后推广到万物无穷，而只是从心上说起，认为天地万物一体，“不必从天地万物着想，只叫人反认心体便已见得。”① 这倾向从唯心角度把握“万物一体”。到了南宋，朱熹和陆九渊把这个问题夸大，朱熹认为万物一体之理是外面实体固有的，不是我心的意会。陆九渊认为，万物一体之理不是外物本身固有的，而是吾心的意会。天地万物一体之理，究竟应该格之外物，还是立之吾心，这是宋儒未能解决的第一个问题。

修养论指“变化气质”。所谓气质是指肉体而言，理想人生是一切服从于纯理性的指导，不应该为肉体所主宰，因此必须要变化气质，宋儒把变化气质叫“存天理，去人欲”。变化气质要有一种工夫，即“敬”。宋儒在敬的工夫如何下手，如何体认天理问题上产生分歧。程颢虽然也说“致知”，但他侧重在敬的一边。程颐多偏重在致知，但也不否认敬的作用。二程的言论始终徘徊在敬与致知两面。二程对敬与致知的有所偏重演变到南宋，就形成了朱熹与陆九渊的对立。朱熹要人先泛观博览而后归之约，先从致知上下工夫。陆九渊则要人先发明本心，然后再博览，主张先从持守上下工夫。朱熹认为陆九渊太简易，陆九渊认为朱熹太支离。一个尊德性，一个道问学，这是宋儒没有解决的第二个问题。

明代理学囿于朱陆之争，阳明以前诸家并没有解决宋儒留下的这些问题。如吴与弼为学对穷理致知不太重视，只强调实践躬行，尝叹笺注之繁无益有害，因此不轻易著述。陈献章用心所在，不管外面天地民物，也不理会智慧思想，一意向自身自心使劲，心属我，理属外，只有从静坐中认识自己心体出发，才能体认物理。湛若水主张随处体认天理，调和朱陆，却没有确定天理本身究竟在物还

① 钱穆《阳明学述要》，第4页。

是在内心，心体认天理的方法重在格物还是重在存心，单唱合内外高调是没有用的。罗钦顺论理气一元，论心性却是二元的，所以他讲工夫徘徊于存养和省察之间，落入敬义夹持，明诚两进的窠臼。[①] 而王阳明的独到之处，就在于以自己特有的方式解决了这些宋儒留下来的问题。

（二）阳明学体系

钱穆对王阳明学术的诠释以良知学说为核心。他指出："要寻阳明学之精义，当明白其所谓良知者果何指，明白得良知，则阳明其他说话，皆迎刃自解。"[②] 他从天理与人心的关系上把握良知。天理只是分善别恶的总名。善恶的标准在人心的自然灵觉处，所以天理只从人心上发，除了人心，不见天理，那个为天理本源的人心就是良知。人心真诚恻怛 地求生，那生就是天理，助长者是善，摧抑生者是恶。舍弃良知就不见天理，也无从分别善恶、是非。在他看来，"人心即是天理，也不烦再有所谓工夫了。这便是王学对宋儒传统问题获得了一个简易又直接的答 案之最大贡献处。"[③]正是良知把人心与天理统一起来，表明儒家所倡导的道德伦理不是一种外在的强制，只是发自内心，是人心向外的一种自然流露。

钱穆以为，王阳明所谓的良知包括两个方面："一面是说知行合一，另一面又说心物一体。我们该从知行合一来透悟心即理，从心物一体来透悟心即天。"[④] 他从知行合一和心物一体把握良知学说。

一些学者把知行合一当作认识论意义上的理论与实践的统

---

① 钱穆《阳明学述要》，第 23－36 页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》（七），台北东大图书公司 1980 年版，第 68 页。

③ 钱穆《阳明学述要》，第 57 页。

④ 钱穆《中国学术思想史论丛》（七），第 108－109 页。

一。钱穆则认为王阳明的知行合一是伦理意义上讲的。知行不合是因为有私欲，要回到不被私欲隔断的心体，就必须“精一”、“纯”，不为私欲隔断的心体就是天理，王阳明反对知行分裂，只要认识那些隔断心体的私欲，自然能会得到他所谓的知行合一的心体。即不使一念不善潜伏胸中，就是没有私欲隔断，自见知行合一的心体。如能真做到这一工夫也就发挥宋儒“变化气质”的最大成效。

钱穆分别从“致良知”、“诚意”、“慎独”、“立志”等分析知行合一的特点。致良知是彻底不使一念不善潜伏胸中的方法。致良知是说心不为私欲所阻碍，只要心纯是天理，要心纯是天理就必须在理的发见处用功，理的发见处也就是良知。“阳明所谓的‘知行合一’，岂不即是北宋传下的一个‘敬’字？阳明所谓的‘致良知’，岂不是北宋传下的一个‘义’字？但北宋以来所谓的敬义夹持，本来分成两橛的；此刻到阳明手里，便浑化为一了。”[①] 诚意指知行本体，知行自见合一，便是真能好恶的良知，他主张诚意，就不须敬，他用致知代替北宋理学的集义和穷理，用知行合一和诚意取代北宋理学的敬。他在继承和改造北宋理学中把传统理学难解决的问题解决了。讲王学的人，只要弄清真切善之志，专一在此，更无别念挂带，就是良知栽根处。从此戒慎恐惧，从慎其独知处下手，别人不知，只我自知处，是独知。如能从独知上下工夫，就会达到意诚的境界，意诚了就能认识知行合一的本体，也就会悟到自己的良知。总之，“北宋以来所谓敬义夹持，明诚两进，讲工夫上的争端，在阳明手里算是打并归一了。”[②]

钱穆通过致良知、诚意、慎独、立志等范畴的分析，揭示王阳明把敬与义、存养与致知结合起来的特点，强调内心体悟与外在穷理是一致的。表现他解决了宋儒留下来的变化气质的问题。

---

① 钱穆《阳明学述要》，第 61 页。

② 钱穆《阳明学述要》，第 67 页。

关于心与物的争端，一般意见是阳明偏向于陆九渊，归入心即理一路。钱穆不同意这种说法。在他看来，王阳明讲心物合一，教人从心上下工夫，但他的议论是折衷心物两者，并不和陆九渊走同一条路。他既不偏心也不偏物，而是在心物之间标出一个感应来，即感觉。《传习录》载：王阳明回答友人时说"你未看此花时，此花与汝心同归于寂，你来看此花时，则此花颜色一时明白起来，便知此花不在你的心外。"如从西方哲学观点看，是唯心论，其实不然。在这里，王阳明语意所重仍只在看与未看上，仍只在心与物的感应上。"舍却你的一看，非但不见有花树，也何从见有你此心？所以阳明晚年讲学，特地要说一个必有事焉，惟其有事，乃有心与物可见，看便是一事，只因此一看，便见此心和岩中花树同时分明，若无此一看，则此花与心同归于寂，何尝是说舍却视听声色事物感应独自存在了这一个心。"[①] 王阳明只说心有念时，天机不息，一息便是死，除非槁木死灰聋目盲，如何不闻见，只待闻与见，心与外物便同时分明，因此说心无内外，只须在事上磨练做工夫。这是以人为中心决解心物一体问题。心物关系是感应者与被感应者的关系，心是感应者，物是被感应者，只在它们相互感应中，它们才有意义。如果不感应，心与物都没有意义，而感应就是事，这样王阳明通过感应沟通心与物，折衷朱陆。

王阳明的事上磨练即磨练自己良知的感应，便是磨练知行合一的本体。他的磨练也就是重视实践，"天理在实践中，良知亦在实践中。天地万物与我一体亦在实践中。不实践空言说则到底无是处。"[②] 这样王阳明以实践把心物对立给统一起来，解决了朱熹与陆九渊在心与物孰先孰后问题上之争。

钱穆还重视王阳明学说的实际运用，这主要指拔本塞源论、

---

① 钱穆《阳明学述要》，第 68 页。

② 钱穆《阳明学述要》，第 73 页。

《大学问》和四句教。

拔本塞源论是《阳明答顾东桥书》的最后一节，此篇实质是良知学者一个理想的乌托邦。论其渊源似于《礼运》，《礼运》只指出一个理想，并没有实现这种理想的步骤。王阳明从人类心性出发，从教育入手，依此逐步推进，使《礼运》的理想社会开始有现实的可能。他描绘自己的理想国时，侧重教育的功能培植各个个性分之所固有，来发扬各人职务之所当为，达成一个理想的社会。这比朱熹《大学章句》更详明、更完备。拔本塞源论的基本思想，正面是天地万物一体之仁，反面是功利之私，论其大体没有超出理学天理人欲之辨，只是内圣外王，有体有用，举凡政治教育，道德才能，一以贯之，既具体又有理想。钱穆指出："第一，阳明论良知，并不偏重在心上，而把心和事，内外交融，铸成一片。第二，阳明论良知，并不偏重在人心同然上，而把人尽其性，分工合作，来完成天下一家万物一体的境界。"[①] 这是说，良知之学，从侧重个人扩大到人类全体，从侧重在内心扩大到人生的知识与才能、事业上，从侧重在人与人相同处转到涉及人与人相异处。也表明，"阳明竭力排斥功利观点，而一切功利事业，全包括在他理想的新社会里，阳明竭力排斥个人主义，而一切个人尽在他理想的新社会里得到了充分自由的发展。"[②] 可以看出拔本塞源论在完成理想社会的同时，也塑造了理想的人格。

《大学问》是王门的教典。它开宗明义提及天地万物一体。讲明明德与新民，内外交融，体用一贯，以良知为善恶分别的准绳，通过阐发《大学》三纲来发挥自己讲学的宗旨。钱穆告诫，研究王学应注重在敦本尚实反朴还淳的行一边，修饰虚文为王阳明所不取，何况拘牵文义，走入支离附会的路子。但王阳明讲学还是不免牵于文

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(七)，第77—78页。

② 钱穆《中国学术思想史论丛》(七)，第78页。

义，到底是受朱熹的影响。

王阳明的“四句教”是“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”他的两位弟子钱德洪和王畿对“四句教”发生争论。王畿认为心体与意、知、物是体用关系，心体无善无恶，意、知、物也应无善无恶，所以把“四句教”后三句改为“意即无善无恶之意，知即无善无恶之知，物即无善无恶之物”，即“四无说”。钱德洪则主张意有善恶，所以才须为善去恶，否定有善恶就根本否定了工夫。他对心体无善恶的说法也有怀疑，主张心体至善无恶更为恰当。于是两人请教王阳明。钱穆认为，王阳明，一面说至善是心之本体，一面又说无善无恶是心体，其意只怕人“舍心逐物，将格物之学看错了，终日驰求于外。”他讲诚意有两说，“一是意有善恶要人在为善去恶上用功夫，一是意只有好恶，只要人如实的好恶便得。上一说为中根以下人说法，只为有习染掩蔽了他的良知；下一说乃为上根人说法，便是所谓即本体便是功夫了，不容得再有功夫。”① 这是说四无说是用来接引上根人（聪慧之士），四有说是用来接引下根人（一般人），上根人能当下彻悟心体无善无恶，一了百当，下根人必须在意念上为善去恶，循序渐变，上根人以悟为工夫，下根人以渐修为方法。四无说只重悟本体，不注重渐修工夫，四有说重渐修，不了悟本体，看来王阳明是调合这两种说法，力求本体与工夫统一。对四无、四有之说都加以肯定，开启了后来的王学分化。

钱穆独特处在于，强调王阳明不属于陆九渊心学一脉，而是折衷朱熹与陆九渊，解决宋儒遗留下来的万物一体与变化气质问题。他把王阳明看作是理学的集大成，这突破了局限于明代谈王阳明的旧的框子，给阳明学以应有的历史地位。

钱穆对理学的研究有得有失。得的方面：重视从总体上把握宋

---

① 钱穆《阳明学述要》，第 108 页。

明理学的特征及其价值，并在中国学术思想史、儒学史大视野中予以定位，使人对理学的特点、价值以及历史地位一目了然。重视从史学角度研究理学，侧重诸家、诸学派先后师承关系以及学术源流，揭示了他们不同的特点，以及学术流变的轨迹。这种不把理学学术平铺开来，而把他们之间看成是有联系的、有序的思想，体现他治学一贯求通的精神。坚持从中国学术史角度研究理学，反对以西学简单剪裁。不足之处，对理学诸家的思想分析的力度不够。另外，其理学专著多有学案体的色彩，引证原文偏多，分析偏少等。

第六章　清代学术史研究(上)

如果说钱穆的史学以学术思想史为中心，那么他的对学术思想史的研究应以清代最为特色，最有价值。前面提及，他的学术渊源于清代，因此对清代学术思想进行广泛深入的研究，创获是多方面的。他对清代学术思想研究的独到之处，在于将其学术渊源归结为晚明东林学派，乃至宋学，考察了清代学术思想的发展与流变，并侧重叙述每一个代表人物的论学思想要旨，注意指出诸学者对于天下治乱用心之所在。他对清代学术思想的研究，博大精深，恐至今无出其右者。

一　清代学术思想的渊源与分期

谈及清代学术思想的渊源，梁启超等人认为，与宋明学术无关，清代学术思想应渊源于汉学。钱穆则认为，清代学术思想渊源于宋明学术，尤其是晚明的东林学派对清代学术产生很大影响。他对清代学术思想渊源的考察主要从清代学术与宋明理学、东林学术的关系两方面展开。

(一)清代学术源流的两种观点

关于清代学术思想的渊源，晚清民初以来主要有两种观点。

第一种观点认为，清代学术思想与宋明学术无关，是对理学的全面反动。代表人物是梁启超和胡适。他们认为，清初，最迟清中叶以后，中国学术思想史走上了一条与宋明学术截然相反的道路。这条道路，从积极方面看，发展为经学考据学，从消极方面看表现

为一种“反玄学”的运动或革命。如梁启超列举了从明末清初以来反理学有五大方面：(1)王学自身的反动。(2)自然界探索的反动。(3)欧洲历算学的输入。(4)藏书及刻书的风气渐盛。(5)宗教的反动。他认为，“后来清朝各方面的学术，都从此(对理学的反动)中孕育出来。”① 胡适也指出：“约略说来，当曰‘反玄学’的运动，在坏的方面有两个趋势：一是攻击那谈心说性的玄学；一是攻击那先天象数的玄学。”② 顾炎武在这方面做了开拓性的贡献。因此他在深斥清谈孔孟的同时，提出了“经学即理学”的口号，要用经典研究的实学来代替明心见性的虚理。

第二种观点态度比较温和，它并不否定清代学术思想的创新一面。但断言，宋明理学传统在清代至少是前期仍有自己的生命，尤其是活动于清初的明末遗老就其思想而言，仍然没有摆脱宋明理学的窠臼。持这种观点的有冯友兰和钱穆。冯友兰在其30年代出版的《中国哲学史》中专门开辟“清代道学之继续”一章来论述清代学术思想与宋明理学的关系。在他看来，宋明理学、心学在清代仍具有继续的传述，清代的汉学家讲所谓的义理之学，讨论的如理、气、性、命等问题，仍然是宋明理学所提出的问题。汉学家所依据的如《论语》、《孟子》、《大学》、《中庸》等，也同样是宋明道学家所提出的四书。他由此得出结论说：“汉学家之义理之学，表面上虽为反道学，而实则系一部分道学之继续发展也。”③

第二种观点最有代表性的要算钱穆。他详细地阐述了清代学术思想与宋明学术之间的关系，如说：“治近代学术者何自始，曰：‘必始于宋’。何以当始于宋，曰：‘近世揭橥汉学之名以与宋学敌，不知宋学，则无以平汉宋之是非’。且言汉学渊源者，必溯诸晚明诸

① 梁启超《中国近三百年学术史》，东方出版社1996年版，第13页。

② 胡适《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第975页。

③ 冯友兰《中国哲学史》下卷，中华书局1992年版，第975页。

遗老。然其时如夏峰、梨洲、二曲、船山、桴亭、亭林、蒿庵、习斋，一世魁儒耆硕，靡不寝馈于宋学。继此而降，如恕谷、望溪、穆堂、谢山乃至慎修诸人，皆于宋学有甚契诣。而于时已及乾隆。汉学之名，始稍稍起。而汉学诸家之高下浅深，亦往往视其所得于宋学之高下浅深以为判。道咸以下，则汉宋兼采之说渐盛，抑且多尊宋贬汉，对乾隆为平反者故不识宋学，即无以识近代也。”① 这段带有纲领性的论述全面揭示了清代学术思想与宋明学术的渊源关系，指出宋学不仅在清初，就是在汉学盛行的乾嘉时期仍有其影响，只有了解宋明学术才能很好地了解清代学术思想的特征及演变与发展。

关于清代学术思想与宋明学术思想关系的第一种观点，可以说是对乾嘉学派的继承。乾嘉伊始，汉学大盛。尤其是惠栋一派拔宋旗，立汉帜，唯汉是尊，唯古是信。倡言："汉经师之说立于学官，与经并行。五经出于屋壁，多古字古言，非经师不能辨。经之义存乎训诂，识字审音，乃知其意。是故古训不可改也，经师不可废也。"又"汉人通经有家法。故有五经师。训诂之学，皆师所口授，其后乃著竹帛。"② 扇起汉学之风。惠栋的再传弟子江藩撰《国朝汉学师承记》、《国朝宋学渊源记》，扬汉抑宋，将汉学与宋学判然两分。他力主汉学贬斥宋学，认为清代汉学是对汉学的继承与发展。他写道："明象数制度之原，声音训诂之学，乃知经术一坏于东、西晋之清谈，再坏于南、北宋之道学，元明以来，此道益晦。至本朝三惠之学盛于吴中，江永、戴震诸君继起于歙，从此汉学昌明，千载沉霾，一朝复旦，暇日诠全朝诸儒为汉学者，成《汉学师承记》一编，以备国史之采择。"③ 明白指出清代汉学来源于汉学，宣示此书的目的是为清代汉学家作传，为清代汉学举旗。这显然把清代汉学等同于清

① 钱穆《中国近三百学术史》，第1页。
② 惠栋《松崖文抄》卷一，《九经古义述道》。
③ 江藩《国朝汉学师承记》卷一。

代学术，是站在汉学立场上诠释清代学术与宋明学术的关系。其实清代汉学不等于清代学术，汉学虽然是清代学术思想的主流，但非全部，把清代学术简单归结继承汉学，是对宋明理学的反动，有失全面。可以说，梁启超与胡适等大体是站在乾嘉诸老的立场上谈清代学术思想的渊源。清代学术确实有不同于宋明学术的特点，有其创新的一面，但不应片面夸大。

第二种观点，主要是钱穆，他则更侧重宋学在清代的延续性。从学术思想的发展与流变的一般逻辑看，主张宋明学术思想在清代仍有延续性，似乎更合理一些。这里暂且不说清代学术思想是否真正发展了以前的学术。就其思想的延续性与承传性来看，后一个时期的思想与学术，不是凭空产生的，它总要在前一个时期孕育，并从中可以找到它的萌芽。这表明一个时代的思想不可能随着自己时代的消亡而突然消失，它终要保留下来，并以某种特定的方式表现在后一个时代中，这就是学术思想与社会发展的不同步性，学术思想的前后继承性和相对独立性。从实际看，清代的博雅考订之学在宋明学术中也能找到其思想渊源。清初无论是争朱述王还是争王述朱，大都没有超出朱熹和王阳明的思想范围。梁启超在《清代学术概论》中把清代学术思想的创新看成类似于西方文艺复兴。① 从史学史角度看，梁启超与胡适两人对清代学术历史的诠释与布克哈特对意大利文艺复兴的解释有很近似之处。布氏把意大利文艺复兴看作是与中古时期截然不同的崭新文化，就是说把文艺复兴当作是西方中古与近代的分水岭。但史学界的研究使人们越来越相信，文艺复兴时期的绝大部分新成就，都可以从中古时期找到它的胚胎或源头。目前，史学界甚至对文艺复兴是西方中古的结束还是近代的开始都争论不休。对于清代学术思想史的研究虽然与西方学者对文艺复兴的研究不尽相同，但考虑到清代学术与

① 梁启超《清代学术概论》，东方出版社 1996 年，第 4 页。

宋明学术的关系是十分必要的。[1] 应该说，钱穆关于清代学术与宋明学术之间联系的观点是比较符合实际的。

（二）清代学术思想与宋明的关系

钱穆不同意把清代学术仅仅看作是汉学考据学，认为清代的汉学虽然是清代学术的主流，但不是全部，清代学术，尤其是清初学术与宋明学术有着前后渊源的关系。他在论及清代学术与乾嘉时期的考据学不同时指出：清初"正值国家颠覆，中原陆沉，斯民涂炭，沦于夷狄、创钜痛深，莫可控诉。一时魁儒畸士，遗民逸老，抱故国之感，坚长遁之志，心思气力，无所放泄，乃一注于学问，以寄其守先待后之想。其精神意气，自与夫乾嘉诸儒，优游于太平禄食之境者不同。""又况夫宋明以来，相传六百年理学之空气，既已日浓日厚，使人呼吸沈侵于其中，而莫能解脱。"[2] 这不仅从政治社会，而且也从学术思想上揭示出清代初期学术与乾嘉学术的不同。生活在清初的明末诸遗老，正值明亡之秋，一种反清复明的民族主义意识正浓，由此决定其学术上具有现实主义的批判精神，而乾嘉时期，一辈学者在清朝统治者的软硬兼施之下，其学术已经发生变化，走上穷经训诂考据一途。另外，就学术思想而言，尽管明朝灭亡了，但作为思想文化的宋明理学并没有随之而灭亡，在清代前期仍然发挥影响。可以说，清初学术与宋明学术是相通的，清初学术仍承袭宋明学术的旧绪。

钱穆具体分析了清初学术思想，无论是推崇理学的，还是反对理学的，都与宋明学术有着十分密切的渊源关系，都未脱宋明理学的窠臼。

① 《余英时新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社 1992 年版，第 435 页。

② 钱穆《国学概论》，第 246 页。

第一，尊崇宋明理学的学者。这里包括王学系统和程朱系统，以及调和折衷程朱与王学的中间派。

属于王学系统的有黄宗羲和陈确。黄宗羲从学于刘宗周。他的“盈天地皆心”一句，发挥刘宗周“心在天地万物之外，不限于一膜”的思想。于是从重于心体出发引出博学的宗旨，以矫挽晚明心学空疏偏狭之弊，主张“只是叩我之心体，穷此心之万殊。”王阳明“致良知”侧重在行事方面，黄宗羲力主修德之后才可讲学，虽然仍是王阳明“致良知”的宗旨，但已经从行事推之于学问，主张“读书不多，无以证斯理之变化。多而不求于心，则为俗学。”对此钱穆评道：“从此姚江良知，仍容得博学精神，实为蕺山证人以后学术一大转手。有志姚江良知之学者，于梨洲此意不可不知也。”[①]这是对黄宗羲主博约并重，矫挽王学空疏偏颇的积极肯定。陈确也是刘宗周的弟子。他主张扩充尽才而后见性善，这已经不是刘宗周的“慎独”宗旨，而很像黄宗羲的“心无本体，工夫所至即其本体”之说，轻本体重工夫是清初理学遗绪的一个重要特征。后来戴震起来反对宋明“反本复初以为性善之论”，肇始于此。陈确又发展了刘宗周的“性只是气质之性”、“以气质为实”的主张，这又是清初谈理学的一大特征。后来颜元、戴震由此发挥成为攻击理学的根据。这说明黄宗羲、陈确的学术虽然矫挽王学流弊，是对王学的一个发展，但从其学术源头处看，仍属王学一脉。

属于反王阳明、尊朱熹的学者有顾炎武和王夫之。顾炎武闭口不谈心性，而标榜知耻、博文，认为“士而不言耻，则为无本之人，非好古而多闻则为空虚之学。”顾炎武主张知耻这一点与李颙相同，主张博文又与黄宗羲一致。闭口不谈心性在当时是独树一帜的。顾炎武虽然没有明确反对王学，推崇程朱，但他不谈心性，重视博学，

---

① 钱穆《国学概论》，第 247 页。

倾向于程朱，是尊朱斥王的。[1] 王夫之则批判王阳明，推崇程朱，尤其是张载，提出"尊事物德行之实，以纠正心知觉念之虚妄"，排击心学末流空虚之弊，非常深刻。

属于调合程朱与王学的有孙奇逢、李颙、陆世仪等。孙奇逢、李颙论学大体师承王阳明，与黄宗羲相近，都能博综切实，推廓良知的功能，力图矫挽明代季世心学空疏放荡之流弊。对于前人的学说不偏立宗旨，而能吸收各自的长处，并加以调合，这是孙奇逢、李颙的独特之处。如门人问孙奇逢，朱熹和王阳明的得失，孙氏回答说："门宗分裂，使人知反而求诸事物之际，晦翁之功也。然晦翁没而天下之实病不可不泄。词章繁兴，使知反而求诸心性之中，阳明之功也。然阳明没而天下之虚实不可不补。"李颙也有类似的主张。陆世仪不喜欢王阳明，这一点与孙奇逢、李颙不同，但就其立学宗旨，能对诸家左右采获，加以调合这一点而言，与前者是一致的。因此，钱穆称他们为"调和"派。[2]

第二，清初首先对宋明理学进行全面批判的是颜元。钱穆把颜元对理学的批判概括为四个方面：其一，"气质非恶"。天之生人，气质虽然各不相同，但都不是恶的，恶是由于"习"等后天行为造成的。这是对程朱理气二元论的批评。其二，"静敬不可恃"，主张习行。王阳明也曾力主"静敬不可恃"，致良知是事上磨炼之教，本来可以与颜元习行之学相互沟通，但王阳明时宋明理学的路子尚未走尽，因此运思说话不能像颜元那样透辟。其三，"章句诵读，不足以为学"。如《存学编》说："以读经史、订群书，为穷理处事以求道之功，则相隔千里。以读经史、订群书，为即穷理处事，而曰道在是焉，则相隔万里矣。譬之学琴，手不弹，心不会。但以讲读琴谱为学琴，

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(八)，台北东大图书公司 1980 年版，第 52—53 页。

② 钱穆《国学概论》，第 249—250 页。

是渡河而望江也。”又“以处月精神有限，诵说中度一日，便习行中错一日。纸墨上多一分，便身上少一分。”章句诵读以为学，陆九渊和王阳明已经批判过这种脱离实际的空谈。王阳明提出“致良知”，在行事上磨炼，就是颜元重习行之意。但王阳明讲良知、心体，受其时代所限。其四，理学对人、对国家无益处。《存学编》说：“宋之居汴也，生三四尧孔，六七禹颜。后之南渡也，又生三四尧孔，六七禹颜。而乃前有数圣贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之才。拱手以二帝畀金，以汴京与豫矣。后有数贤，上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之才。推手以少帝赴海，以玉玺与元矣。多圣多贤之世，乃如此乎？”又“宋元以来儒者，却习成妇女态，甚可羞。‘无事袖手谈心性，临危一死报君王’，即为上品矣。”这是对宋明理学的最激烈的批判。

钱穆在旁证博引之后，对清初学术思想与宋明理学的关系做出以下结论：“故梨洲、乾初尚承蕺山之绪。不失王学传统，夏峰、二曲、桴亭则折衷朱王之间，亭林则深摈理学于不论不议之列，船山黜明而崇宋，习斋乃并宋而斥之也。”[①] 但所有这些清初学者并不超然于宋明理学之外，就是说，无论是尊崇宋明理学的，还是反对宋明理学的，或调和此两者的，其理论出发点大体都建立在宋明理学基础之上，“皆有闻于宋明之绪论者也。”[②]

钱穆在分析清初学术思想与宋明学术的关系时，突出了东林学派的作用，强调：“明清之际，诸家治学，尚多东林遗绪。”[③] 这是说，清初学术与宋明学术的联系多少是以东林学派为中介的。东林学派上接宋明，下开清代，起了承上启下的作用，其历史地位不容忽视。

---

① 钱穆《国学概论》，第257页。
② 钱穆《中国近三百年学术史》自序，第1页。
③ 同上。

首先，东林学派承袭了宋明儒兴办书院讲学布道的精神。钱穆指出："故言宋学精神，厥有两端，一曰革新政令，二曰创通经义，而精神之所寄则在书院。革新政治，其事至荆公而止，创通经义，其业至晦庵而遂。而书院讲学，则其风至明末之东林而始竭。东林者，亦本经义推之政事，则仍北宋学术真源之所灌注也。"① 宋学虽然渊源于唐代韩愈，而真正的开山是胡瑗和孙复，尤其是胡瑗创办书院，尊师重道，开启了宋学兴办书院讲学之风。范仲淹、欧阳修、王安石都受其影响。王安石的变法和经学又影响二程和张载。北宋学术不外经术、政事两端，大体上在王安石变法以前学术重心在政事，变法失败以后重心转向经术。到了南宋，学术路向发生转变，心性之辨愈精，事功之味愈淡，尽管有朱熹出现，但在政治上也挽救不了衰运。

宋学重政事经术，尤其是讲学办书院的精神并没有随着宋的灭亡而失去其存在价值，而对元、明两朝产生很大的影响。如南宋以下，书院讲学之风很盛行，然而所讲的都是伊洛之学，标新立异，与朝廷功令，汉唐注疏不同。但元仁宗皇庆中定制，改尊朱熹的四书章句集注。明代承袭元绪，又编写《四书五经大全》、《性理大全》，使之成为官方规定当官必读之书，功利的吸引，使学者们竞相争夺，书院讲学之风逐渐衰落。王阳明良知之学正是针对当时章句训诂功利之风而发的。王阳明在当时许多私家书院讲学。主要有龙冈书院（正德三年）、贵阳书院（正德四年）、濂溪书院（正德十三年）、稽山书院（嘉靖三年）、敷文书院（嘉靖七年），这些书院是宋以来私家讲学的旧辙。一时学者建书院，讲学之风犹存，与朝廷国学科举相抗衡。万历年间，张居正当朝，痛恨讲学，立意翦抑，但并不能禁止天下书院讲学。他死后，书院之风再度复兴，东林书院正是在这种条件下兴办的。由于书院在当时主持清议，最后毁于魏忠贤

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第6页。

之手。可以说，“宋、元、明三朝六百年讲学史者，亦以东林为殿。然余观明清之际，学者流风余韵，犹往往沿东林。”① 钱穆通过对宋以后书院兴衰的考察，突出了东林学派承传宋儒讲学重道之风，与宋学一脉相传。

其次，东林学派的讲学精神下启清初学术。东林学派讲学在东林书院。东林书院在无锡，是宋政和年间杨龟山从京洛南旋侨居讲学的故地。后经顾宪成、顾允成兄弟与高攀龙重建，四方学者闻风来会。钱穆把东林讲学基本精神归纳为两个方面：一是在学术上矫挽王学末流的流弊，一是在政治上评弹时政。

从学术上看，钱穆指出：“宋明理学，至于王阳明良知之论，鞭辟近里，已达极度。而王学自龙溪泰州以后，风被既广，流弊亦显，东林诸儒起持异议。”② 东林诸儒对王门后学的批判主要有三方面：

第一，辨“无善无恶性之体”。王阳明教人既主张无善无恶，又强调为善去恶，两者并不矛盾。而王学末流只强调“无善无恶”，忽视了“为善去恶”，把两者割裂开来，任凭着“无善无恶为心之体”来猖狂妄行。顾宪成认为，古代圣人教人不过是为善去恶，为善是为其固有，去恶是去其本无，把“无善无恶”与“为善去恶”对立起来，这显然曲解了王学的真正意义。清初学者大都继承发展顾氏的说法。

第二，辨“工夫与本体”。本体与工夫之辨是由无善无恶之辨推广引伸出来的。王学末流以虚见为实悟，终日谈本体，不说工夫，把本体与工夫割裂起来。与此相反，东林诸儒教法以工夫为主，认为“不患本体不明，只患工夫不密”，强调工夫的重要性。一粒谷种人人所有，不能栽种发育终是死粒。人没有不才的，没有不善的，只有

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 8 页。
② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 9 页。

尽其才才能得善之本体。这与后来黄宗羲所说的“心无本体，工夫所至即其本体”是一致的。与王夫之论性阐发日生日成之理也是一致的。清初学术关于工夫与本体之辨这一新趋势，可谓“由东林开其端也。”[①] 东林诸儒这种把本体与工夫看作是一致的思想，对清初诸儒产生影响。

第三，辨“气质之性与义理之性”。与辨工夫与本体相近的又有气质之性与义理之性之辨。东林学派认为，离开气质而空谈义理，如同离开工夫高谈本体一样，是错误的。义理虽然高而不免于悬虚，如果求切实下工夫处，离不开气质。要走实路，下实工夫，就不能抛弃气质而空谈性善。气质之性与义理之性之间联系的思想，在清代陈确、王夫之、颜元、戴震等人那里得到进一步的发挥。钱穆对此总结道：“东林学派，本自阳明来，泾阳师薛方山，亦南中王门。而东林讲学顾欲挽王学末流之弊，乃不期然而有自王反朱之倾向。稍后刘蕺山讲学山阴，独标慎独宗旨，论其大体，亦欲兼采朱王，与东林无甚别也。清初学者，如太仓陆桴亭，容城孙夏峰，虽各有偏倚，而斟酌调亭，去短集长，仍是东林以来旧辙。”[②]

从政治上看，东林学派对当时政治现状的批判，也影响清初诸儒。明代中叶以来，学者任凭天崩地陷也不管，只管讲学。所讲的只是缙绅如何明哲保身，以及布衣如何传食诸侯之类，不问政事。明万历以来，政治腐败，阉党横行，一些忧时之士，激于浊世，出持清议，东林一唱，天下响应。他们首先主张要明是非纲纪，纲纪世界必须要是非明白，是非的根本则在于人心的好恶。因此，要想明是非纲纪就必须先辨心术，东林诸儒都深斥乡愿而进狂狷，辨心术是明是非的根本。东林精神即在分黑白，明是非，敢于做忤时抗俗的事，不畏强暴，不怕损名，不肯与当时浊流混为一色。东林学派不愿

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 11 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 14 页。

为乡愿，不仅限于清议上，而且还躬身实践，表现了高尚的气节。如高攀龙为之从容就义，黄白安慷慨赴难，还有许多忠贞不屈之士，这些气节、人格都影响了清初诸儒。但钱穆强调，清初诸儒与东林诸家已有所不同。“唯东林诸儒言政治，其在当时所谓系心君国者，则不过裁量人物訾议时政而止。及乎国脉既断，宗社既覆，堤崩鱼烂，无可挽救，乃又转而探讨及于国家兴亡民族盛衰之大原。如亭林、梨洲诸人，其留心实录，熟悉掌故，明是导源东林。而发为议论，高瞻远瞩，上下千古，则又非东林之所能限。”①

在钱穆看来，如果说清初学术与东林有关，大体上承东林遗绪，那么康熙、雍正，尤其是乾嘉时期的学术与东林就不相同了。他对此进行比较，说：“东林之学，起于山林，讲于书院，坚持于牢狱刀绳”，而“康、雍、乾、嘉之学，则主张于庙堂，鼓吹于鸿博，而播扬于翰林诸学士。其意趣之不同可知矣。”②政治环境不同，导致学术不同。尤其是乾嘉时期清统治者专制高压，使得一辈学人大体无心于义理与事功，专穷于考据训诂一途，其治学心情与政治取向逐渐与宋明儒割席。

钱穆从乾嘉上溯康、雍，以及明末诸遗老，又从明末诸遗老上溯东林以及王阳明，再从王阳明上溯朱熹和陆九渊以及北宋诸儒，可以看出宋明以来学术变迁的大概，以及宋明理学与清代学术上的关系。从间接看，清代学术，尤其是清初学术渊源于宋明理学。从直接看，清初学术思想来源于晚明时期的东林学派，而生活在清初的晚明诸遗老，是承上启下的人物。

钱穆在《清儒学案·序》中进一步指出：“要之有清三百年学术大流，论其精神，仍自沿续宋明理学一派，不当与汉唐经学等量并

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 18 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 19—20 页。

拟，则昭昭无可疑者。”[①] 在这里，他尤其强调学术发展中“每转而益进，途穷而必变”的两大基本特点，并以此分析后一代学术与前一代学术之间前后相继、相互促进的纵向关系。如两汉经学，绝对不是蔑弃先秦百家而别创所谓的经学，两汉经学本身已经包含了先秦诸子百家，才成为经学的新生。宋明理学也不是仅仅包括两汉隋唐的经学，它本身也兼容了魏晋以来流行盛大的佛学，这才有宋代理学的新生。这是所谓的“每转益进之说”。两汉博士的章句家法，从郑玄的囊括大典而后已经走到尽头。魏晋南北朝的义疏，从唐初诸儒编纂的《五经正义》也走尽头。至于理学，到了王阳明已经发展到登峰造极的地步，无旋转的余地。到了晚明遗老开始转变，另辟一个新天地，乾嘉诸儒纠正其失。这是所谓的“途穷当变之候”。

“每转益进”是继承。前后代学术无论多么不同，其中必有内在联系，必有前后延续的成份，不能只看到差异和创新，看不到量的积累和质的“一脉相承”、“一以贯之”。“穷途当变”是变异，是延续性的中断，是学术思想上的革命。每到一定时候，在内在或外在原因影响下，学术思想史上总有人起来更换学术主题，变革学术方法，开创新途。延续与非延续，“每转益进”与“途穷当变”也是统一的。钱穆的这一思想对理解古代学术的沿革与变迁有方法论意义。

（三）清代学术的分期及特点

关于清代学术的分期，梁启超依据佛教中的生、住、异、灭，把学术思想分为启蒙期（生）、全盛期（住）、蜕分期（异）、衰落期（灭）四个时期，在他看来，启蒙期是对前一时代的反动，新思想由此孕育，随之而来的是全盛期，创造出一代新学术，随后不同学派出现，开始进入蜕分期，衰落期。“凡一学派当全盛之后，社会中希附末光

① 钱穆《中国学术思想史论丛》（八），第366页。

者日众，陈陈相因，固已可厌。其时此派中精要之义，则先辈已浚无余。承其流者，不过捃摭末节以弄诡辩。且支派分裂，排轧随之，益自暴露其缺点。环境既已变易，社会需要，别转一方向，而犹欲以全盛期之权威临之，则稍有志者必不乐受，而豪杰之士欲创新必先推旧，遂以彼为破坏之目标，于是入于第二思潮之启蒙期，而此思潮遂告终焉。"[①] 这是以类似循环论的模式来解释一时代学术的变迁，以此说明清代，大体清初为启蒙期，清中叶为全盛期，清后期为蜕分和衰落期。

钱穆对清代学术的分期虽说角度不尽相同，但大都从清代社会与学术的具体实际出发对其进行分期，如果说梁氏更多地从一般意义上分期，钱氏则更多的注意其历史的特殊性。他对清代学术分期有以下角度。

他从学术与政治关系角度把清代学术思想分为前后两个阶段并指出前后的不同特点。"自世祖顺治入关起至乾嘉时代止为前期，自道咸起至清室覆亡止为后期。前期一百七十余年中，正值满清政权鼎盛之际，清儒在异族政权严厉统治下，于刀绳牢狱交相威胁之艰难环境中，虽有追怀故国之思，而慑于淫威，绝不敢有明目张胆之表示。途穷路绝之余，不得不沉下心情，切实作反省研寻功夫。而多数学者被迫走上考据训诂的消极路线，终生于丛碎故纸堆中，追求安身立命之所。其中少数较为积极的学者，于研究经史义理之余，直觉的或非直觉的披露了他们潜在的民族意识，或迫于良知，以一吐在喉之鲠为快，为被压迫奴役之平民阶层一抒正义之声，对当道之统治政权，隐约晦昧的提出了批评的主张。此辈思想家乃在清早期，开拓了一片新天地，其精神直可上追晚明诸遗老，间接承袭了宋明儒思想的积极治学传统。道咸以后的八十年，则属后一阶段，一方面满清政府的统治势力，随着对外战争之连续失败

---

① 梁启超《中国近三百年学术史》，第16页。

而日趋衰微，一方面西方近代政治思潮，随着外国势力之东来而源源侵入，由上两项因素的影响，乃使晚清儒家思想，为之丕然大变，首倡之议的康梁以及领导革命的孙中山先生，可为本期之代表。"[①]。这种划分与清代政治从鼎盛走向衰败相联系，也与外国殖民主义对中国的侵略有关。清代学术，前期基本属于中国传统学术，后期则融入了西学。

钱穆还以理学把清代学术分为四个阶段，不同阶段其学术特点不同。

"一曰晚明诸遗老。当明之末叶，王学发展已臻顶点，东林继起，骎骎有由王返朱之势。晚明诸老，无南无朔，莫不有闻于东林之传统响而起者。故其为学，或向朱，或向王，或调和折衷于斯二者，要皆先之以兼听而并观，博学而明辨，故其运思广而取精宏，固已胜夫南宋以来之仅知有朱，与晚明以来之仅知有王矣。抑且孤臣孽子，操心危而虑思深，其所躬修之践覆，有异夫宋明平世之践覆。其所望之治平，亦非宋明平世之治平。故其所讲学，有辨之益精，可以为理学旧公案作最后之论定者；有探之益深，可以自超于理学旧习套而别辟一崭新之蹊径者。不治晚明遗老之书，将无以知宋明理学之归趋。观水而未观其澜，终无以尽水势之变也。

其次曰顺康雍。遗民不世袭，中国士大夫既不能长守晚明诸遗老之志节，而建州诸酋乃亦唱导正学以牢笼当世之人心。于是理学道统，遂与朝庭之刀锯鼎镬更施迭使，以为压束社会之利器。于斯时而自负为正学道统者，在野如陆陇其，居乡里为一善人，当官职为一循吏，如是而止；在朝如李光地，则论学不免为乡愿，论人不免为回邪，此亦一述朱，彼亦一述朱。往者杨园语水诸人谨守程朱榘獲者，宁有此乎？充其极，尚不足追步许衡吴澄，而谓程朱复生，将许之为护法之徒，其谁信之。其转而崇陆王者，感激乎意气，磨荡乎

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(八)，第1—2页。

俗伪，亦异于昔之为陆王矣。

又其次曰乾嘉。理学道统之说，既不足餍真儒而服豪杰，于是聪明才智旁迸横轶，群凑于经籍考订之途。而宋明以来相传八百年理学道统，其精光浩气，仍自不可掩，一时学人终亦不忍舍置而不道。故当乾嘉考据极盛之际，而理学旧公案之讨究亦复起。徽歙之间，以朱子故里，又承明末东林传绪，学者守先待后，尚宋尊朱之风，数世不辍。通经而笃古，博学而知服，其素所蕴蓄则然也。及戴东原而此风始变。东原排击宋儒，刻深有过于颜李，章实斋讥之，谓其饮水忘源，洵为确论。然实斋思想议论，亦从东源转手而来，虫生于木，还食其木，此亦事态之常，无足多怪。理学本包孕经学为再生，今徽歙间学者，久寝馈于经籍之训诂考据间，还以视夫宋明而有所献替，亦岂遽得自逃于宋明哉。故以乾嘉上拟晚明诸遗老，则明遗之所得在时势之激荡，乾嘉之所得，在经籍之沉浸。斯二者皆足以上补宋明之未逮，弥缝其缺失而增益其耀者也。

又次则曰道咸同光。此际也，建州治权已腐败不可收拾，而西力东渐，海氛日恶，学者怵于内忧外患，经籍考据不足安定其心神，而经世致用之志复切，乃相率竞及于理学家言，几几乎若将为有清一代理学之复兴，而考其得，则较之明遗与乾嘉皆见逊色。”①

可以看出钱穆是从宋明理学角度分析清代学术思想流变的，这一点与梁启超不同，梁氏则偏重在从汉学立场提出问题，钱穆强调即使在汉学如日中天的乾嘉时代，也有理学的存在，道咸以下汉学衰落，理学复兴虽说不尽如人意，但也是顺理成章的。钱氏对清代学术的分期所持的立场与他论清学渊源是一致的。

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》（八），第365—366页。

二　明末诸遗老的学术

明末诸遗老的学术，指生活在清初的黄宗羲、顾炎武、王夫之、颜元等人的学术。他们的学路虽师承晚明，却又能在学术思想上独树一帜，开出清初学术的一片新天地。

钱穆认为，清初学术直接承袭晚明而来，但未能依照晚明的学术路径发展。在晚明诸遗老心中藏有两大问题，一是宋明儒的心学已经愈走愈向里，愈逼愈渺茫，结果不得不转身向外去重新寻求新天地，这是学术上的穷途。另一则是他们身世上的穷途。晚明不比北宋初期，那时的宋代无事将近百年，社会太平，文物隆盛，儒者不甘心再沦溺于道佛方外消沉的圈子里，一时翻身来讲人文大群政治教育，一切积极有意义的事业。他们心中只知道回复三代孔孟，这是全部乐观的。晚明诸遗老则不同，他们是亡国之余，孑遗的黎民，他们心中对中国传统文化、政治、教育等方面都想来一个从头到尾的详细认识，到底哪些是真正有价值确实可以保存或发扬的，哪些是要不得的，当前的亡国大祸究竟是由什么造成的，这些都要加以思考和研究。因此，北宋初期诸儒的心情是高扬的喜剧式的，晚明诸遗老的心态始终是低沉的悲剧式的。北宋初期常见其昂首好古，只要用三代孔孟来代替魏晋、隋唐的道释方外，他们的心情常常是情感的、宗教的、经学的。晚明遗老则在途穷路绝的时期，重新回头来仔细审视与考察，他们的心情常常是理智的、历史学的。

晚明诸遗老的史学，其实已成为一种变相的理学，也可以说是一种新理学。他们要用史学来救世救人，现在则世已太平，人已安业，大家上奉朝廷法令，应科举，守官职，一切有清廷作主，不用操心，操心反而会招惹祸殃。晚明诸遗老一片史学心情到此已经无可寄托，心情变了，学术也随之发生了变化。但在当时，又没有一个大气魄的人物来领导这一学术变化，而且他们内心深处并不是要变，

只是外面环境逼得你走委曲路。这有些像魏晋王弼和何晏讲儒，阮籍和嵇康讲老庄，不得已。由外面诱导摆布，而非内部激发推动，晚明遗老的史学，到了清儒手里变成了一种尚考据的经学了。[①]

在总体分析清初学术特点之后，钱穆分别研究了有代表性的晚末诸老的学术思想，指出其学术渊源及其影响。

（一）黄宗羲的学术

钱穆认为，就其学术渊源而论，黄宗羲师承刘宗周，属于王学系统。但黄宗羲思想早期与晚期不同。早期受王学的影响，晚期对王学进行改造，侧重在政治，尤其是史学，其学术贡献主要在史学。

关于黄宗羲的心学，钱穆注意到他与王阳明、刘宗周的渊源关系，也强调对前两者的改造与发展。

黄宗羲发挥刘宗周的本体与工夫思想。就本体而言，黄宗羲把气质与义理看成是一致的。主张气质之外没有义理，气质与义理是相互联系、相辅相成的，这是对宋明儒割裂理气错误的批判。既然主张义理由于气质而产生，也就不承认因情而见性，离心而见善之说，主张性善是由心与情已发的产物。这一点与后来戴震《孟子字义疏证》的提法语言不同，但宗旨是一致的。谈本体如此。说到工夫则发挥其师的"慎独"思想。所谓"慎独"，是要人们在主宰本源处用力，下工夫，而不以审几于动念之初为是。刘宗周辨义理在气质之中，性善也就是由心与情的已发而显现的用意，在于欲救当时谈本体坠入恍惚悬空的弊病，而提倡工夫在收敛与主宰方面用力，是要矫挽当时谈良知主张现前具足的弊病。这是黄宗羲对其师学说的发挥。

黄宗羲又发挥了王阳明的"良知之学"。王学末流并没有真正理解王阳明良知之学的真谛，把本体与工夫割裂开来。而黄宗羲则

① 钱穆《中国学术思想史论丛》（八），第2—3页。

强调本体与工夫的一致性。重视实践、工夫、行，既不致于悬空探索本体坠入渺茫之弊，又不致于陷入猖狂一路，专任自然。在这里，钱穆突出黄氏《明儒学案·序》中对王学的发挥："从来言心学多讲本体，而此则重工夫，一也。从来言心学多著意向内，而此则变而向外，二也。从来言心学多重其相同，而此则变言万殊，三也。"[①] 该序是黄宗羲晚年之作，这里所发挥的心学三新义与他以前讲学不同。以前黄氏虽然主张离开心无所谓性，既然主张刘宗周的"慎独"，就不能说心无本体，黄宗羲虽然重视工夫、行，然后又主张慎独工夫收敛，欲在主宰上觉有主，即工夫须由本体生，又不得说工夫所主即是本体。就是说早期本体工夫兼顾，晚期强调："工夫所至，即其本体"。突出工夫的重要性，这才真正符合王阳明讲学的精神。

钱穆注意到黄宗羲与刘宗周，乃至王阳明的学术渊源关系，认为黄宗羲又不局限于王学，力图改造和发展王学。这种观点是对梁启超关于黄宗羲是"王学的修正者"[②] 提法的进一步发展。

黄宗羲为学早期受心学影响，而晚年论学宗旨发生转变。其实黄宗羲平日讲学精神有创造方面不在心性、诚意、慎独，而在于博综与实证。全祖望在《梨洲先生神道碑》中称黄宗羲，"以濂洛之统，综会诸家。横渠之礼教，康节之数学，东莱之文献，艮斋、止斋之经制，水心之文章，莫不旁推交通，为从来儒林所未有。"钱穆赞同全氏的这一评价，发挥道："梨洲自负得理学正统之传，而其为学之务博综与尚实证，则固毕生以之，不俟乎晚年之改悟。故论新时代学风之开先，梨洲之影响，实在此不在彼也。"[③] 这一评价也符合黄氏所谓："读书不多，无以证斯理之变化。多而不求于心则为俗学"的主张。这前一句正所以开时代的新趋 向，后句则仍归宿于传统旧

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 27 页。

② 梁启超《中国近三百年学术史》，第 46 页。

③ 钱穆《中国近三百年学术史》，第 28—29 页。

贯，这是黄宗羲为学的两大方面。他之所以重视这两方面，“盖欲以博杂多方之学，融成精洁纯粹之知。以广泛之智识，造完整之人格。内外交养，一多并修。仍自与后之专尚博雅者不同也。”[①]黄氏所谓的博综与实证之学就是其经史之学。

钱穆肯定黄宗羲经史之学的创新及影响。在经学上，黄宗羲作《易学象数论》一书，力辨河洛方位图说之非，而遍及当时易学诸家。其弟黄宗炎著有《周易象辞》，又著《图书辨惑》、《辨太极图说》，同时如朱之瑜、毛奇龄皆辨《易图》，胡渭著《易图明辨》，卷末备引黄宗羲《易学象数论》一序，足以证明黄氏思想在当时学术界的影响。江藩把清代经学开山归为阎若璩和胡渭是有偏颇的。钱穆认为，黄宗羲关于“学者必先穷经，然拘执经术，不适于用。欲免迂儒，必兼读史”的主张，表明经学与史学是相通的。光读经是不够的，还必须兼读史，经史结合，体用兼备，才是上乘之学。黄宗羲的史学有两大特点：其一，注意近现代历史，这与后来讲史多偏重于研究古代史不同。其二，注意文献人物的历史，这又与后来研史者多偏重于考证不同。黄宗羲史学最大的贡献是学术史。他的学术史《明儒学案》就是那时的近现代史，把那个时代的思想发展、流派及演变召示出来，同时又注重运用人物的文献，把文献的利用与自己的评述结合起来。钱穆写道：“此种重现代尊文献之精神，一传为万季野，再传为全谢山，又传为邵二云章实斋。浙东史学，遂皎然与吴越汉学家以考据治古史者并峙焉。”[②] 可谓开浙东史学之先河。章学诚在《文史通义·论浙东学术》中说：“言性命者，必究于史。”钱穆称此一语，“道出梨洲以下，浙学精神。”[③] 孟子道性善必言称尧舜就是这个意思，这显然与顾炎武“经学即理学”一语不同。乾嘉以

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 29 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 32—33 页。

③ 钱穆《国学概论》，第 259 页。

后，学术走入顾炎武“经学即理学”一路，浙东精神未能彰显，这是清代学术一件值得惋惜的事。另外，黄宗羲也对天算水地之学多有涉猎，与吴皖汉学家以考证治古史不同。

对于政治关心是晚明遗老的共同价值取向，钱穆以为黄宗羲这方面与其他诸家相比，贡献更大。顾炎武注重各种制度实际的措施，王夫之注重民族观念的激励，而黄宗羲着眼于政治上最高原理的发挥。其代表著《明夷待访录》，对君臣、法、置相、学校、取士、建都、方镇、田制、兵制、财计等问题，都进行探讨，发明了民主精神，提出一些设想。但当时的政治已无法改变，因此，他把根本改造的构想留给后人。

钱穆不是泛泛地研究黄宗羲的学术，而是考察了与黄宗羲相关的一些学者，如陈确、潘平格、吕留良等人的学术。陈确与黄宗羲同师于刘宗周，但论学宗旨有所不同。陈确辨性善主张性善于扩充尽才后见，气质无不善，不善是习。其贡献尤在《大学辨》，言三纲领本于《尧典》，八条目本于《孟子》，而语意均不如《尧典》、《孟子》精湛，所辨极允。《尚书》终《秦誓》，此似秦博士为之，而《大学》沿引，他称《大学》决非秦以前儒者所作，是有根据的。《大学辨》最要议论在其辨知止一事。他不信有所谓理可以赅备天下古今事物之变而无遗，既然没有赅备天下古今事物之变而无遗之理，也就没有赅备天下古今事物而无遗之至善。我心之知，既不足以知此赅备天下古今事物之变而无遗之至善以为止境，而使我可以为定静安虑得之凭藉，则为学真血脉。惟有凭我良知，知到这里即行到这里，为逐层之上进。这正是阳明良知之学的极好助论。黄宗羲早年论学与陈确多有不和，晚年则与陈确接近，这从他三次为陈确写墓志铭中可以看出。关于潘平格，钱穆把他与陈确比较，认为二者见解似不相同，潘平格不喜欢《中庸》，陈确从知行立论，潘平格本心性发议，然其治学路径很接近。都论宋明儒家杂禅，都不喜悬空讲心性本体，而主从实行实事推求。都能超脱宋明理学家的窠臼，而直寻先秦本

书真意，又都欲分别孔孟与宋儒异同，开清学复古之先声。黄宗羲早期对潘平格多有批评，晚期论学趋向潘氏。吕留良著有《四书讲义》，其学术是尊朱辟王。他尊朱学，其意在发挥民族精神以不屈服清廷。他虽以发明朱学为务，而其入手用力，则以批点八股文为主。他早期与黄宗羲交往过甚，因学术等原因，最后与黄宗羲绝交。他们的学术都不如黄宗羲宏阔，影响不如黄宗羲。

（二）王夫之的学术

钱穆认为，明末诸遗老谈心理学的有黄宗羲和王夫之。黄宗羲贡献在史学，王夫之贡献在思想，他称王夫之"善言玄理，独出诸儒"[①] 其"理趣基深，持论甚卓，不徒三百年所未有，即列之宋明诸儒其博大闳括，幽微精警，盖无多让。"[②] 这是对王夫之论学宗旨的总体评价。本此，钱穆分析了王夫之的宇宙论、人生论与政治思想。

钱穆把王夫之的宇宙论归结为道器论和体用论。在道器关系上，王夫之反对形而上者谓之道，形而下者谓之器的传统解释。道家谈虚，佛家谈寂，往往喜欢推衍到宇宙人生开始之前，而王夫之认为他们谈虚或寂，仍然逃不出是器的虚寂，离开了器，连虚寂的观念也得不到。顾炎武《日知录》卷一有"形而下者谓之器"一句，也说没有器，道就失去存在的场所，与王夫之略同，出发点也很相近，都是对晚明王学末流空虚的一种批判。有器一定有用，由此引出体用关系之辨。王夫之的体用论也是反传统的。宇宙间一切原理，人世间一切法则，从史学立场出发，应该从当前实有可见的现象向前推溯，这是王夫之所谓"日观化而渐得其原"的观点，也是所谓由用以得体。但按照宗教的思维，总爱凭空先构成一个大理论，而把以后的种种现实变化勉强附会牵合，这是王夫之竭力反对的。他不承

① 钱穆《国学概论》，第 257 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 96 页。

认道在器外，因此也不认为有体在用外的虚实关系。他的这种观点对颜元、戴震等人的理气之辨产生很大影响。如颜元、戴震都不认为理在气先，与王夫之不认为道在器外，体在用外，如出一辙。钱穆对王夫之道器关系、体用关系的分析，把器与用看作是事物中最根本的东西，强调器、用，也即是个别的重要性。道、体只是一般、派生的，道、体只能通过器、用表现出来，发挥作用。这是对王夫之宇宙论的客观实在论的诠释。

在钱穆看来，王夫之的人生论集中表现在其心性论。

王夫之论性最精辟的地方在于主张日生日新之化论，不主张初成、而期其日成。黄宗羲所谓“心无本体，工夫所至即其本体”，与王夫之论旨相近，只是黄宗羲此论发于晚年，没有深入，不如王夫之透明。王夫之又有继善成性论。谈道与性，道是天演化的现象，善是天演淘汰中继续生存的适应，而性则只是生物在适应中所得的几种生理。因此性贵在养而期其成，养贵在选择精华，坚持，不能任其自然。这与荀子所谓“化性起伪”不同。王夫之说善先于性，不说性本不善，因此养性而期于后成。主导不主抑。就生物而言，人类性格的形成，后天环境与先天遗传同样起作用。推朔向前，先天遗传多半还是从后天环境而来的。可见王夫之论性重视后天，因此，不喜欢消极人生，而提倡一种积极的主动人生。钱穆把王夫之性善论与同时代人比较，揭示其特色及渊源，他说：“盖船山以日生日成言性，故不喜言损灭，而喜言动，然习斋惟本虚实言之，似尚未窥宇宙演化之妙，不如船山之深且大。船山精研老庄，所谓观化而渐得其原者，途辙有似于庄生。船山盖入室而操戈。船山最尊横渠。二人皆精于佛老，而能辟佛老以返诸儒，此亦其学术相似之一端也。”[①] 王夫之后以自然进化之理阐性善的，只有焦循，其他儒无所创见。

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第101－102页。

王夫之论心主张心物合一论。如他说："心无非物也，物无非心也。"这与王阳明"心无体，以天地万物感应之是为体"的说法相通。王夫之虽然力斥王阳明，但论学精神也有相近之处，治思想史者必破门户。凡人太重视自己的心，并与外界隔绝是不对的。宋儒讲敬有二敝：执一废百为一敝，拒物而空之又为一敝。讲敬，以静治心不可恃，陷入老释旧窠臼。王夫之积极主张心物合一，身心合一，己物合一，反对心物割裂、身心分离、己物相乖。宋明儒由于看重一切心之用，于是努力想再建立心之体。但他们所想建立的是一个纯思维、纯理论、纯抽象的体，这种体偏于体而忽略了用，而王夫之的贡献，"则在直接承认此宇宙界乃及人生界之事体与物体，而于事体上穷理，物体上识心。"[①] 他把王夫之所谓的体解释为"有'、"生"。王夫之的思想主要集中在宇宙界与人生界一切固有大有之有，人的知识应该从有上展开向前，所以他的人生态度是主张纵，不主张遏，如果对宇宙、人生都"纵其所堪而无遏"，那么大自然中早已酝酿出人生，在人生中也早已发展出文化，人生的大道就在文化历史中日益向前。因此，王夫之反对老庄归真返朴的自然观。王夫之论有无、动静、内外等，与其言心性道体所持之意见大体相同。

王夫之论习、知、能、行等。论习，由于习气流俗之昧而失人性之真，习以昧其性，因此主张明心性以超乎其所习。论知，主张虚知浮解无当本体，重知则无宁说是重于明体。习气与虚知二者互出于一源，小人下愚之为流俗，其遗害于学术者犹小而易知，而浮解虚知，则播为风尚与习气，危害不浅。论行能，必以行能衡知，而后知之真伪虚实深浅得失自判。而所谓行能，不外综实理，切实事。钱穆还分析了王夫之的反无真生妄论，天理人欲之同行异情论、衣食廉耻先后论，庶民禽兽关系论、尚文反朴论等，进一步说明他"养其自然修饰之以成用"的人文演化的论学主旨。总之，王夫之的心性

① 钱穆《中国思想史》，第252页。

论是直接针对宋明儒，尤其是陆王一脉而发的。在心性问题上，把先天与后天结合起来，更强调后天的积极作用，这种后天作用所造就的是一种积极向上的人生，是后天的文化人生。

钱穆对王夫之政治思想的分析有两个方面：其一，法制不能泥古。法贵因时，要因地变动以制其宜。一切法不可以齐天下。王夫之由此论述封建与郡县不同，推及于井田、取士、兵、农等，反对泥古之病，平心考论各时代法制的利弊与得失，其立论精密符合人情时势，超过黄宗羲、顾炎武等人。其二，法贵因情。治国不仅靠法，也要靠情。他以申、韩惨败的教训为例，提醒治国者。由此主张为政最要之纲领在于尚简，“简者，宽仁之本也。”只有尚简，才能使家庭和睦，邻里团结，国家太平。钱穆对王夫之的解释突出法与时、法与情的关系。法的重要性在于它因时而变，泥古落后于时代，不可取。另外，光凭法是不能维持社会稳定的。压而不服，必须要宽厚，仁德，道德的力量在治国中是不容忽视的。

对于王夫之的学术精神、渊源及地位，钱穆有一段总体概括：“船山论学，始终不脱人文演化之观点，遂以综会乎性天修为以为说，其旨断可见矣。曰养其生理自然之文，而修饰之以成乎用，可谓船山主旨。而曰养其生理自然之文而修饰之以成乎用者礼也，推极于礼以为教，则横渠关学之遗意也。习斋、东原亦好言礼，然习斋汩于习行，东原溺于性恕，所见似落边际，亦不如船山之圆通。以上所引，乃船山论学关于辨用理惑之部，以近世哲学术语说之，则关于修为论一边一见解也。余观船山平生踪迹所及，止于湘桂之间。其师友往还极少，声光甚暗。著书亦至晚清始显。然考其议论。同时如浙东梨洲乾初，河北颜李，稍后如休宁戴氏，所以砭切宋明理学走入玄虚之敝者，大略皆相一致。可见学术思想，到必变之时，其所以为变者，固自有豪杰大智为之提倡，而风气转动，亦自有不知其然而然者存其间。故得闭门造车，出门合辙，有如是之巧。而船山之博大精深，其思路之邃密，论点之警策，则又掩诸家而上之。其用

意之广，不仅仅于社会人事，而广推之于自然之大化，举凡心物人天，种种现象，皆欲格通归纳，治之一炉，良与横渠《正蒙》之学风为近，而流风余韵，视夫颜李尤促，则信乎近三百年之学风，与甚深义理为无缘也。”[①] 表明王夫之学宗张载，论学博大精深，三百年思想之深刻无出其右者，可惜隐遁林泉，影响甚微。

（三）顾炎武的学术

钱穆认为，顾炎武论学宗旨在“行己有耻”与“博学于文”。[②] 并以此疏理顾炎武的学术思想。

“行己有耻”，是顾炎武的人格写照。明末诸遗老多宋明理学藩篱，喜谈心性，只有顾炎武例外。顾炎武持守方严，行己整峻，钱穆列举一些事例说明这一点。如自白不列降清的钱谦益门下。清廷为了安抚晚明诸遗老对故国的思念之情，开设明史馆，大学士熊赐履主持馆事，以书招顾炎武。顾氏答曰“愿以一死谢公，最下则逃之世外。”熊氏惧而止。清廷多次下诏，顾炎武不去，谓“人人可出，而炎武必不可出。”自守然，教人也如此。又如在与潘耒书时劝他不入都门。他对世风评价，主张“存人类于天下”，凡此举皆可见顾炎武有耻的精神，他虽然不讲身心性命，但足为一辈高谈身心性命的人，树立一个模范。

顾炎武论史尤重视社会风俗，重节义而轻文章，体现行己有耻的精神。他主张严格区别流品，以礼饬躬，引奖厚重，提倡耿介，反对同流合污，贬斥乡愿、和光同尘的行为，归根到底尚廉耻。礼义廉耻是国之四维，四维不张，国家就会灭亡。要立名教，以名教救积污之俗，振清议，清议亡而干戈至。由此得出国家兴亡，匹夫有责的忧患意识。钱穆最推崇其所谓“有亡国，有亡天下，”“易姓改号，谓之

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 115—116 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 131 页。

亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”“是故知保天下，然后知保国。保国者，其君其臣肉食者谋之。保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣”等主张，认为这最能体现顾炎武气节之处。遗憾的是后来清儒把顾炎武视为清学开山，只重“博学于文”，而忽略“行己有耻”。如他说：“然三百年来，亭林终不免以多闻博学见推，是果为亭林之辱与！亭林地下有知，客死之魂，不知又将于何归依。今谓亭林乃清学开山，亦仅指其多闻博学，而忘其行己有耻之教者，岂不更可痛之甚耶！”① 联系到当时的抗战，钱穆告诫，且莫只救国而亡天下。也就是说在反抗日本帝国主义侵略之时，也要重视中国传统文化的建设，并以此作为团结抗战的凝聚力。

在钱穆看来，如果说“行己知耻”是讲如何做人，那么“博学于文”则是如何为学。顾炎武提倡“博学于文”主要是反对王学末流束书不读空谈心性之弊。他的“博学于文”主要体现在《日知录》和《音学五书》这两本著作上。其为学的纲要是“以明道救世”，这表明他为学重在经世致用。

关于《音学五书》，钱穆认为，顾炎武通过研究音韵来通晓经书，通晓经书是为了明道，明道的目的在于救世。就治音韵本身而言，“其用思从明其先后之流变而入，其立说在博求多方之证佐而定。此二者皆为以后乾嘉考证学最要法门。”② 具体说有两种方法。

第一，根据种种材料分析时代先后而辨其流变。三百五篇是古人的音书。自秦汉以后，其音已渐渐与古音背离，至东京益甚。到了梁沈约作《四声谱》，不能上据《雅》、《南》，旁摭《骚》、子，而仅按班、张以下诸人之赋，曹、刘以下诸人之诗所用之音，撰为定本，于是今音行而古音亡，此为音学一变。下及唐代，以诗赋取士，其韵一以陆法言《切韵》为准。至宋理宗末年，刘渊始并二百六韵为一百

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 125 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 135 页。

七，元黄公绍作《韵会》因之，以迄于今，于是宋韵行而唐韵亡，此为音学二变。亭林此书用意在据唐人以正宋人之失，据古经以正沈氏、唐人之失。而三代以上之音，部分秩如，至赜而不可乱。自是六经之文乃可读。接着亭林又由音进到考文，乃知三代六经之音，久失其传，其文存于世者多后人所不能通，以其不能通，而就以今世之音改之，于是有改经之病。亭林谓古文之经，自汉以来，不绝于代。天宝初，诏集贤学士卫包改为今文，而古文之传遂泯。此为经之一变。汉人于经，如先后郑之释《三礼》，或改其音而未尝变其字。《子贡问乐》一章，错简明白，而仍其本文，不敢移，注之于下而已。及朱熹正《大学》系传，则自定本文，而以错简之说注于其下，已大破拘挛之习。后人效之，此经之又一变。可以看出，顾炎武论考文之工夫，与其言音之先后流变，同条同贯，其所指陈，此又是以后考证学派校勘经籍的一大例。

第二，每下一说，必博求佐证，以资共信。顾炎武学有本原，博赡而能贯通，对每一件事都详细考证始末，并附有佐证，然后才下笔成书，因此顾氏之书引据广博，实证可靠。这些都是后来考据学精神所寄。梁启超论顾炎武为清儒考据学开派宗师，其理由之一是，顾炎武述治音韵之学"曰'列本证、旁证二条。本证者，《诗》自相证也。旁证者，采之他书也。二者俱无，则宛转以审其音，参伍以谐其韵'（《音论》）此所用者，皆近世科学的研究法。乾嘉以还，学者固所共习，在当时则固炎武所自创也。"① 梁氏提出这一理由，有一疏忽，也许没有细读顾炎武的《音学五书》，未能把其中的《音论》与陈第的《毛诗古音考》相比较，因而误把顾炎武引述陈第《毛诗古音考》中的话当作引述者自云，由此得出顾炎武自创列本证、旁证之论。钱穆意识到梁氏的错误，指出："亭林之治古音，乃承明陈第（季立）之遗绪。陈氏有《毛诗古音考》、《屈宋古音义》，其书取径与亭林

① 梁启超《清代学术概论》，第12页。

《诗本音》、《易本音》相似。陈氏《毛诗古音考序》，自谓为考据列本证、旁证二条，本证者，《诗》自相证也；旁证也，采之他书也。二者俱无，则宛转以审其音，参伍以谐其韵。其据古求证之方法，岂不已先亭林而为之乎？”在他看来，“梁氏《清代学术概论》，误以陈氏本证、旁证语为亭林自述，因谓亭林为汉学开山。证据既误，断案自败。”①

陈第为明万历间学者，钱穆既从学源上找出顾炎武音韵学承袭陈第遗绪，那么清儒考据学的源头应在明中叶。为了证明这一点，钱穆先取顾炎武的《唐韵正》，同明人杨慎的《转注古音略》相比较，从而揭示两家的后先继承关系。他写道：“杨修（用修）治古音，犹在陈第前，而不如陈之精密。然亭林《唐韵正》，犹有取于杨氏《转注古音略》之说。”继之他又引清儒所论为据，来加强自己的论据。他主要引证两条。其一，乾隆间官修《四库全书》清廷词臣语。词臣出《四库全书总目》之方以智著《通雅》提要云：“明之中叶，以博洽著者称杨慎，而陈耀文起而与争。然慎好伪说以售欺，耀文好蔓引以求胜。次则焦竑，亦喜考证，而习与李贽游，动辄缀佛书，伤于芜杂。惟以智崛起崇祯中，考据精核，迥出其上，风气既开，国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊等沿波而起，始扫悬揣之空谈。”在引述《四库提要》语时，钱穆有一重要夹注：“按焦氏《笔乘》有《古诗无叶音》一条，考证精确，不下陈第。焦、陈同时，未知孰为先唱。此阎百诗《尚书古文疏证》卷五及陈兰甫《东塾集》卷四《跋音论》均举及。又焦为陈书作序，已自言之。”其二，引焦循《雕菰楼集》之《与某论汉儒品行书》云：“南宁空衍理学，而汉儒训诂之学几即于废。明末以来，稍复古学，在前若杨升庵，在后若毛大可。”在旁证博引的基础上，钱穆指出：“清廷馆阁词臣序清儒考证之学，亦谓沿明中叶杨慎诸人而来，不自谓由清世开辟也。”又“理堂在野，亲值汉学极盛，推溯来

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第136页。

历，亦谓起明季，与四库馆臣之言相应。此自清儒正论。谓考证由顾、阎开山，其说起晚近，按实固无据也。"[①] 这是追溯至明代，不以清代为限断，来谈考据学的渊源，其用意在于反对那种认为清代学术与宋明学术无关的观点。

梁启超奉顾炎武为清代考据学开山，主要是顾炎武提出"经学即理学"这一主张。在评论顾氏"古今安得别有所谓理学者！经学即理学也。自有舍经学以言理学者，而邪说以起。"又"今日只当著书，不当讲学"时，指出："他这两段话，对于晚明学风，表出堂堂正正的革命态度，影响于此后二百年思想界者极大。所以论清学开山之祖，舍亭林没有第二个人。"[②] 钱穆则认为，顾炎武所谓"经学即理学"的主张自有渊源，也非自创。钱谦益已开其先。如钱谦益在《新刻十三经注疏序》中说："世谓之讲道，汉儒谓之讲经，而今圣人之经，即圣人之道也，离经而讲道，贤者高自标目，务胜于前人，而不肖者汪洋自恣，莫可穷诘，儒林与道学分，而古人传注笺解义疏之学转相讲述者，无复遗种，此亦古今经术升降绝续之大端也。"钱谦益此说就是顾炎武"经学即理学"之说。钱谦益为当时南方文史大家，顾炎武虽与他疏，但友好归庄等人却与钱谦益有交往，黄宗羲、吕留良与钱谦益过从甚密，其后阎若璩并推钱谦益、黄宗羲、顾炎武为海内三读书人。钱谦益对清初经史之学不能说没有影响。

钱穆进一步把钱谦益的学术推至明代归有光。归有光在当时先有破南宋以下理学藩篱，而直穷经籍之志。如在《送何氏二子序》中说："汉儒谓之讲经，而今世谓之讲道。夫能明于圣人之经，斯道明矣。道亦何容讲哉！凡今世之人，多纷纷异说者，皆起于讲道也。"讲道与讲经之分，这种说法为钱谦益所承袭，此为后来顾炎武"经学即理学"之辨。清初治经诸如，辨《易图》，辨《尚书》今古文，辨

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第136页。

② 梁启超《中国近三百年学术史》，第64页。

《诗风》淫正，考《春秋》氏族土地，辨《周官》郊丘祀典，归有光已先言之。“特震川（归有光）专力古文，于经学未能自赴其所见。至牧斋（钱谦益）亦以文史自负，然其述途辙，辨趋向，争儒林道学之分合，平反汉宋经之义失得，则昭乎确乎其为震川之遗说也。梨洲文史之业，接踵牧斋，步趋未变。而亭林漫游河淮，于江左文史夙习，涤弃若尽，要其辨经学理学，分汉宋疆界，则终亦不能远异于其乡先生之绪论耳。”①

钱穆在分析顾炎武治考据、言经学即理学的思想渊源基础上，得出以下结论：“故亭林治经学，所谓明流变，求证佐，以开后世之途辙者，明人已导其先路。而亭林所以尊经之论，谓经学即理学，舍经学无理学可言，求以易前人之徽帜者，亦非亭林独创。考证博雅之学所由日盛，其事亦多端，惟亭林以峻绝之姿，为斩截之论，即谓经学即理学，因以明经即明道，而谓救世之道在是。至欲一切反今以复之古，其于音韵，至谓天之未丧斯文，必有圣人复起，举今日之音而还淳古者，此何以免迂而难行之诮。此则尤评骘亭林学术者之所当知也。”② 至于“近人既推亭林为汉学开山，以其力斥阳明良知之说，遂谓清初汉学之兴，全出明末王学反动”，在他看来，“夫岂尽然。”③

关于《日知录》，顾炎武自谓：“意在拨乱涤污，法古用夏，启多闻于来学，待一治于后王。”“有王者起，将以见诸行事，以跻斯世于治古之隆。”对此，钱穆评道：“所谓亭林行己之教者，既已不为后世重视。至其拨乱涤污，博考治道，欲见诸行事，以跻斯世于治古之隆者，后儒亦舍弃不道。”④ 这主要指乾嘉儒抛弃了顾炎武书中的经世精神，只重视其成书的方法，如顾炎武的纂辑工夫，著书不如抄

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第139页。
② 钱穆《中国近三百年学术史》，第141—142页。
③ 钱穆《中国近三百年学术史》，第139页。
④ 钱穆《中国近三百年学术史》，第142页。

书等。钱穆则突出了《日知录》中的经世思想。他认为，顾炎武经世的最大特点是着眼于风俗与人心，不尚心性空谈，能对政事诸端，切实发挥其利弊，可谓内圣外王，体用兼备之学。主要论点有郡县分权，地方自治等主张。他着眼于地方自治，连带提倡郡县分权，郡县分权是地方自治的前提，大意在尊令长之秩，给予他们生财治人的大权。罢监司之任，行辟属之法，任用千里以内习其风土之人，而设为久职，寓封建于郡县之中，封建不能复兴，不如重视氏族。对此钱穆认为，顾炎武在上欣慕封建，在下喜谈宗法，虽然激于世变，然而怀古情深，但不知世运已不可反，终为书生之见。只有分权重自治不失为正论。

针对顾炎武学术及流衍，钱穆指出，"盖亭林论学，本悬二的，一曰明道，一曰求世。其为《日知录》，又分三部，曰经术，治道，博闻。后儒乃打归一路，专守其经学即理学之议，以经术为明道。余力所汇，则及博闻。至于研治道，讲救世，则时异世易，继响无人，而终于消沉焉。若论亭林本意，则显然以讲治道救世为主。故后之学亭林者，忘其行己之教，而师其博文之训，已为得半而失半。又于其所以为博文者，弃其研治道论救世，而专趋于讲经术务博闻，则半之中又失半焉。且所失者胥其所重，所取胥其所轻。取舍之间，亦有运会，非尽人力。而近人率推亭林为汉学开山，其语要非亭林所乐闻也。然亭林论学，其斩截峻整处，固足与其人格行谊相辉映。其曰舍经学无理学，曰著书不如钞书，曰凡今人之学必不及古人，曰得明人书百卷，不若得宋人书一卷。凡所云云，开其为此，而戒其为彼。其气厉，其指晰。而其治学所采之方法，尤足为后人开无穷之门径。故并世学者如梨洲，如船山，如夏峰，如习斋，如蒿庵，声气光烈，皆不足相肩并。而卒为乾嘉考证学派所群归仰，纵其议论意见未必尽是，或不免于甚误，要其意气魄力，自足领袖一代之风尚

矣。"① 这是说，顾炎武论学本来包括明道与救世两个方面，《日知录》又分为经术、治道、博闻三个方面。乾嘉时期的考据学家只抓住经学一方面，专守"经学即理学"之义，以经术为主，明道、博闻只是业余之事。至于研治道，讲救世，随着时代的变化后继无人。后来乾嘉考据学尊顾炎武为清学开山，至多只继承了他经学中的考证、训诂和校勘诸工夫而已。当然钱穆也不否认顾炎武在清学中的地位，认为他的影响是多方面的，清初诸家不能与之相比。只限于考据训诂、"经学即理学"等，来谈顾炎武的学术是片面的。

（四）颜元的学术

颜元治学首先是对宋明理学进行批判，这在清初学术思想上是独树一帜的。他不从心性义理上分辨孔孟与程朱，而从实事实行上加以分辨，认为，孔孟务实，程朱尚虚，判然两途。对宋明理学采取完全批判的态度，这与黄宗羲、顾炎武、王夫之有所不同。钱穆具体分析了颜元对宋明理学的批判，认为颜元对理学的批判，是因为理学无用。宋明理学无用的危害性表现在读书与静坐上。读书脆弱了人的体魄，耗损了人的神智，读书病天下，祸生民，造成章句浮文泛滥的局面。读书如吞砒，教天下之人多读书罪在朱熹。颜元既然不喜欢读书，因而也就不喜欢著作。如果说读书似吞砒，那么著书无异于贩砒。他痛斥读书无用之害，他之所以深不喜读书，不仅在于读书对事功毫无益处，也在于对知识有损害。颜元"一以事功为主，知识之无益于事功者，不足为知识，今读书既无益于事功，则读书得来之知识，自亦不足为知识也。"② 这表明颜元不是绝对反对读书，而是反对读无用之书，他不喜欢读书是从事功角度立论的。颜元又反对静坐。他认为朱熹教人半日静坐，半日读书，无异

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第145—146页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第163页。

于半日当和尚，半日当汉儒。静坐之害使人病弱，使人厌事。宋儒言敬又言静可谓禅学。

颜元批判宋明理学为无用之学，不符合周孔之意，自己为学宗旨在实用，由此创造实用之学。钱穆认为，他的实用之学来自经书传统。颜元讲实用的具体内容，是《左传》里的“六府三事”和《周官》里的“三物”。六府是金、木、水、火、土、谷。三事是正德、利用、厚生。三物是六德、六行、六艺。六德包括知、仁、圣、义、忠、和。六行包括孝、友、睦、姻、任、恤。六艺包括礼、乐、射、御、书、数。他治学的基本特点是“必得之于习行，必见之于身世，必验之于事功。”① 从实际出发，同时要看其学是否有功效，倡导学以致用。

钱穆具体分析了颜元习行有用之学的构成：兵、农、礼乐。其言兵，重习武军事。年轻时熟读兵书，又学技击，曾与大侠李子清试艺，为子青所折服。他批判宋儒不习武，习成女儿态，无事袖手谈心性，误国不浅。其言农尤重水利，说：“北人只思除水患，不思兴水利，不知兴利即除害也。”又“吾事水学不外分浚疏三字，圣王治天下，亦只此三事。”其言农田水利与同时刘献廷所论略同。其言礼乐，惟张载为近孔门教学，因其主以礼为教。治兵、农是图富强，习六艺礼乐是施教化，内圣外王通过实事、实行显现出来。颜氏讲礼乐又推之性善论。他讲性善论的重点在于驳正气质非恶。认为恶是由于后天的习俗所染，不得因习而归咎于气质，气质无恶可言，舍气质亦无义理可言。他认为气质无不善，不善的原因在于误，误由于引蔽，由引蔽而导致误，在于习染，然而引蔽是不可抗拒，而习染则可端正。为何引蔽不可抗拒，因为引蔽我者本身也无不善，因我之误而遂见其不善。因此颜元持论最重在习。纠正人的习染，使其勿为引蔽所误，这主要在于礼乐。礼乐扩大就是三事六府六德，三事六府六德扩大就是事物，宋明儒主张理在事先，重视理而轻视

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 171 页。

事。颜元相反，主张理通过事来显见，由事来达理。“故性道正于礼乐，礼乐著于事物，事物通过于习行”其目的在于“使天下皆习行于实事，而由习行以自明性道”，就是说“性道与礼乐，习行与作用习斋皆一贯言之，合事物与动而为习行，由习行而明性道，由性道而见作用，建功业，合内外，成人己，通身世，打成一片，一滚做功，此习斋论学要旨也。”① 这表明，颜元论学虽然侧重功利，但也未尝忽视性道，而是把性道与事功交融互洽归于礼乐之中，礼乐“内之为心性之所由导而达，外之为事功之所由依立。”② 由此把礼乐、事物、功利统一起来。这种解释，与梁启超不同，梁氏只把颜元看成实践、实用、经验主义者，对颜元的礼乐不重视。钱穆强调颜元的礼乐、事物、功利三者的联系。

对于颜元的学术地位，钱穆有以下评述：“上之为宋元明，其言心性义理，习斋既一壁推倒，下之为有清一代，其言训诂考据，习斋亦一壁推倒。开二千年不能开之口，下二千年不敢下之笔。”又“今考颜学体系，以习行代训诂诵说著述纸墨之功，以事物代心性义理静敬玄虚之谈，其议论本甚粗猛，甚痛快，带有革命之气度，而终归于与旧传统相妥协相消融者，则厥在其讲礼乐之一端。习斋讲学，以礼乐与习行、事物为鼎峙之三足，而尤以礼乐为大厦之独柱，以礼乐打并内外，贯通古今，功利与性天，亦于此交融，最为习斋制作讲学精神所寄，而实颜学未能超出旧传统卓然自拔之所由也。”③ 又说：“盖颜李所倡，虽曰六府三事三物四教，而要括言之，唯在一礼。”④ 这一方面强调颜元的现实批判精神，也即对宋明儒读书纸墨工夫误国的批判，崇尚事功、现实的积极意义。另一方面也指出颜学未能摆脱传统的地方，这就是礼，他把礼乐置于习行事物之

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 177 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 178 页。

③ 钱穆《中国近三百年学术史》，第 178—179 页。

④ 钱穆《国学概论》，第 260 页。

上，尤其是拘于古礼，是不可取的。钱穆在分析礼的变迁时就曾认为，礼贵在因时而变，拘泥于古是不对的。在这里他进一步强调："夫礼乐贵乎当时，而习斋泥于隆古；礼乐本古代政治上一种已陈之刍狗，而习斋以为个人性命唯一之寄托。故礼之一面为习行为事物，习斋所欲以痛砭旧传之病者，而礼乐之又一面则为性天为古圣贤尧舜周孔，仍是汉儒训诂考据，宋儒心性虚玄之见解为之作用为之调遣。"[1] 在钱穆看来，颜元论学虽然歇力反对汉宋以来的儒学弊端，但自己的学术仍有歧点，不成一贯。尤其是对礼的研究要运用训诂考据，一传为李塨，对颜元精神已有疏漏，散漫，从习行转入考究，这是后来的汉学考据训诂之学，又从经济转为存养，存养也终归冷落，只留下考据。

钱穆还论及颜元的弟子李塨之学。他从颜元学，论学大体与其师相似。深斥明末学风守章句，以时文八股应试，高谈性天道，于圣道之礼乐兵农不务。又痛论汉以下诸儒疲软空虚，与习斋同出一口。对宋明理学理欲之辨所持见解，与颜元论旨一致。论理在事中，不在事先，也主义理在气质中，气质无不善，引蔽而始有不善。颜李之学经李塨发生转变，这一转变与李塨南游有关。他 37 岁始南游，闻南方考订之学，与毛奇龄相交。后又投受业于毛奇龄，以考据卫道，显然已经走上南学考订之路。其治学精神逐渐与颜元割席，颜学也从此消失。而当时的考据学渐盛是大势所趋，已非个人所能左右。

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 198 页。

第七章　清代学术史研究(下)

钱穆把清代学术分为晚明诸遗老、顺康雍、乾嘉、道咸同光四个时期。就其学术路向看,晚明诸遗老上承宋明遗绪,虽开出清初学术一番新气象,但不属于清学主流,而顺康雍、乾嘉、道咸同光这三个时期的学术堪称清学主流。前二个时期尽管汉学兴盛,但宋学仍有相当的市场,学术大体超不过汉宋范围,后一时期今文经兴起、西学东来,使学术日趋多样化。

一　顺康雍时期的学术

顺治、康熙、雍正三朝的学术主要指生活在清初的学者们的学术,他们在思想情感或在生活年代上,与明末诸遗老不同。此时清廷以武力大体上完成国家的统一,又以文攻,如开博学鸿儒科、设明史馆、诏山林隐逸等手段网罗知识分子。在清廷文武并举,软硬兼施的情况下,清代学术发生转变。其总体趋势是,经世致用渐渐消沉下来,经学与理学虽并存,但都发生了根本变化,经学转向考据一途,理学升入殿堂。钱穆在论及这时学风时指出:“继之以潜邱西河,此国亡不复后之所谓考据学也。复继之以穆堂谢山,此国亡不复后之所谓义理学也。彼其所以与晚明诸遗老异者,岂不在朝廷哉!岂不在朝廷之刀锯鼎镬富贵利达哉!”[1] 学风的转变与政治不无关系。

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》,自序,第2页。

(一)经学考据学

在钱穆看来,毛奇龄与阎若璩是清初经学考据学代表人物。对他们采取比较研究,分析了他们对理学的态度,以他们辨古文《尚书》的真伪,揭示他们治学的异同与得失。

关于对理学的态度。钱穆认为,阎若璩与毛奇龄不同。

毛奇龄于理学大体尊王阳明,反对朱熹。作《论语稽求篇》、《四书剩言》、《大学证文》、《圣门释非录》等,都攻击朱熹四书注,晚年集平生讲四书诸书,成《四书改错》一书。认为,朱熹注四书无一不错,"然且日读《四书》,日读《四书注》,而就其注义以作八比,又无一不错。人错,天类错,地类错,物类错,官师错,朝庙错,邑里错,宫室错,器用错,衣服错,饮食错,井田错,学校错,郊社错,禘尝错,丧祭错,礼乐错,刑政错,典制错,故事错,记述错,章节错,句读错,引书错,据书错,改经错,改注错,添补经文错,自造典礼错,小诂大诂错,抄变词例错,贬抑圣门错,真所谓聚九州四海之铁铸不成此错矣。"钱穆认为,朱熹四书注自南宋以来几百年,元明两朝,奉为取士的标准,晚明以来学者虽有述朱述王的不同,但没有像毛奇龄那样大张旗鼓地攻击朱熹。其攻击足以移一世之视听。毛奇龄攻击朱熹的用心在于夺两庑朱熹之席位。这一愿望与清初政治者想法相背离。康熙初政,实行"崇儒重道"的政策,开始尊程朱,朱熹升祀殿上,配享孔庙,地位显赫一时。毛奇龄为了取悦于统治者,一改初衷,用斧毁《四书改错》版,可现当时一代学者的治学之风发生了很大变化,也表明清廷的高压,开始影响到学术自由。

与毛奇龄不同,钱穆认为,阎若璩反对王阳明,对朱熹采取比较温和的态度。如阎氏说:"天不生宋儒,仲尼如长夜。"又"周元公三代下之伏羲,程纯公三代下文王,朱文公三代下孔子。"有人问阎若璩"子于宋儒理学,既若是推崇,而于其经学反多未合,何也?"阎氏答曰:"近代奉宋儒经学者太过,而贬剥之者亦太过,间考朱子平

生传注，所最得意者《四子书》，然多未尽，所拳拳属意不置者，《仪礼经传通解》，止成得一稿子，所以元黄楚望氏欲以近代理学明义精之学，用汉儒博物考古之功，加以精思，没身而止，盖以朱紫阳犹不足以当也。呜呼！岂易言哉？”诸如此类，都说明阎若璩欲以汉儒博物考古与宋儒理明精义相阐证，对宋儒义理未曾贬斥。阎若璩作《四书释地》一书，只就名物考证对朱熹提出异意，而对义理大体尊从朱意。在钱穆看来，“夫潜邱以尊朱而斥阳明，西河以尊王而斥晦庵，此隐然犹是述朱述王之见为之门户也。其时汉学考据，虽已立基础，然尚未与宋学显然划界。”[①] 此时尚未明分汉宋界限，真正的汉宋之争始于乾嘉。

关于《古文尚书》真伪之辨。钱穆认为，阎若璩与毛奇龄的不同也表现在对《古文尚书》的态度上，因为他们两人的学术精神在考据而不在义理。

阎若璩考据的最大贡献在于证明晚出《古文尚书》为伪书。钱穆肯定阎若璩辨伪《古文尚书》的价值及贡献。秦始皇焚书后，汉初伏生凭记忆口授的《尚书》，用汉代通行的隶书写成，即《今文尚书》。武帝末鲁恭王坏孔子宅，得另一种《尚书》，其书用汉以前的科斗文写在竹简上，经孔安国整理开始流传，即《古文尚书》。当时的《古文尚书》比《今文尚书》多十六篇，魏晋以来，绝无师说，《左传》所引，杜预皆注为逸书。东晋初《古文尚书》出现，此为梅赜所献，且增多了二十五篇，开始与《今文尚书》并行。到了唐代陆德明据以作《经典释文》，孔颖达据以作《五经正义》，遂把晚出《古文尚书》与伏生《今文尚书》二十九篇混合为一。唐以来没有人发现其伪。到了宋代吴棫开始提出异议。朱熹则怀疑此书的真实性，吴澄等人相继抉摘，其伪益彰，但未能进行有条理细密的考证。明梅鷟开始参考诸书，证其剽窃，而闻见较狭，搜采未周。直到阎若璩作《尚书古

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 234 页。

文疏证》，引经据故，一一陈其矛盾之故，晚出《古文尚书》之伪始大白于天下。所列论证一百二十八条，钱穆归纳为以下几方面：有梅赜所上晚出《古文尚书》与西汉时《古文尚书》篇数、篇名不合者；有明见西汉以前旧书所引而晚出《古文尚书》无之者；有西汉先秦旧书所引，东汉魏晋人皆目为《逸书》，而晚出《古文尚书》有之者；有晚《古文尚书》剽窃西汉以前旧书所引以为赝，而其来历犹可考者；有其剽窃行伪，有痕迹昭然，不难确指者；有证以史事，而不合知其为剽窃而误者；有律以文体而不类，知其为后世之语者；也以同样方法证孔安国传既伪，则晚出《古文尚书》之伪亦可推知也。① 钱穆对其书给予很高评价："其书繁称博证，反复厘剔，原原本本，有条有据，洵足以祛千古之大疑，而立不败之定谳。"②

毛奇龄则撰《古文尚书冤词》反对阎若璩的主张。钱穆认为，毛奇龄的说法不足为重，而《冤词》促使阎若璩不断完善自己的考据，今本《尚书古文疏证》一书就有一些根据《冤词》改定之处。

钱穆还论述了姚际恒、程廷祚、胡渭、顾祖禹等人的学术。姚际恒著《九经通论》，治考据攻伪《古文尚书》，反对宋明理学，与颜李学派有相似之处。程廷祚驳《古文尚书冤词》，治学也受颜李学派影响，其辨理只作条理解，对戴震有影响。胡渭有《禹贡锥指》和《易图明辨》。前者为史地之学的佳作，后者于汉儒附会之谈，宋儒变乱之论，一扫廓清。谓汉人专取灾祥推衍五行，穿凿附会，后来盛尊汉儒者并未察觉这一点。其书在黄宗羲兄弟及毛奇龄等人治易学著作之上。顾祖禹《读史方舆纪要》尤其杰出，其书据正史考订地理，于山川形势险要，古今用兵战守攻取成败得失之迹，皆有精细的研究。还有梅文鼎的《历算全书》、李清的《南北史合抄》等，都在自己的研究领域中有开拓性的贡献。这些学者大都与清廷采取合作的

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 237—240 页。
② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 240 页。

态度，其学风与明末诸老已经不同。如钱穆指出："然诸人读书虽博，考古虽勤，要皆受豢于贵宠，一志于文字，朝廷之鸿儒，与夫卿相之馆职，皆足以羁縻而牢笼之，其意气远非梨洲亭林船山习斋之比矣！"[①] 学术之变与时代的变化相适应，不是一些人的个人意志所能改变的。

(二)理　学

顺康雍三朝经学虽然开始复兴，理学并未消沉，经学与理学平分学术。这时的理学主要限于辨朱熹与陆九渊、王阳明的异同。

尊朱熹的诸家。钱穆指出："故清初言朱学者，顾亭林王船山张杨圆吕晚村诸人持于野，孙承泽魏裔介熊赐履李光地诸人唱于上，稼书上不在天，下不在地，以俯仰而先得两庑之祀，此乃清廷操纵之得其道。"[②] 把这一时期的朱子学派大体分为三类：一类是在朝廷，是官方朱学，一类在野，为民间朱学。还有一类居两者之间。他们的学术心情与门径都不同。

属于官方一类的朱学代表人物有：孙承泽、魏裔介、张烈、熊赐履、李光地等。孙承泽著《考正晚年定论》，其书主要驳斥王阳明《朱子晚年定论》。持论益偏，认为朱熹45岁后，与陆九渊诸兄弟相会，依次编其《文集》、《语类》诸书，其中无一言合于陆氏，也无一字涉及自悔。孙氏深毁王阳明，称"其惟事智术笼罩，乃吾道之莽懿。"门户之见，持之过甚。魏裔介论学与孙承泽相沆瀣，编《周程张朱正脉》一书，自序认为周海门所辑《程门微旨》，王阳明所辑《朱子晚年定论》，未足发蒙启迷。他于《微旨》取十之五，于阳明所辑则全部删除，而取孙承泽之说。其他有《圣学知统录》、《论性书》、《希贤录》诸书。他与孙承泽一样都是贰臣，明清更迭后，都是清廷尊朱的有力

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第256页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第266页。

推动者。熊赐履与魏裔介一样，为清初理学名臣。他著有《闲道录》，力辟王阳明，尊崇朱熹。谓朱熹兼孔颜曾孟之长，称，“学不闻道，虽功弥六合，泽及两间，也不过是私意。”以此来压抑王阳明的事功。张烈以博学鸿词纂修《明史》，著有《王学质疑》，斥王尊朱。又有李光地，可谓清廷朱学的领袖。奉诏纂《周易折中》、《性理精义》等，成为统治者御用朱学的主要代表。钱穆认为，这派人大体与清廷尊朱学步调一致，不遗余力地为清廷尊朱学效力，治朱学不过是一门户罢了。

属于在野的朱学者有顾炎武、王夫之、张履祥、吕留良等，他们与清廷之理学家从学风上看有本质的不同。居中的一类有陆陇其。他为有清一代正学宗师，持尊朱黜王之见十分坚定。作《问学录》，称《论语》固能兴起善意，而其言简略，不如《小学》、《近思录》、《朱子行状》。把陆九渊与王阳明比作杨墨。又有张伯行，刻《正谊堂丛书》，积极推行朱学，刻程朱著作以便流传。在清廷看来，服务于朝廷的程朱理学才是正学，违背者为大逆不道。由此看，居中的一类也应属宫廷理学。

属于王阳明学术系统的有孙夏峰、黄宗羲、李颙、汤斌、毛奇龄等。汤斌对当时一味褒奖朱学，贬斥王学提出自己的看法。其讲学大体不持门户之见。他认为，当时理学大盛在于学者们迎合时局。毛奇龄作《折客辨学文》与张烈《王学质疑》对关于王学的性质，以及王阳明是归道学，还是归儒林等问题发生争论。钱穆认为，这一时期的学者，尊王学或批王学的，都与晚明诸遗老不同。他写道：“明末南方有黄梨洲，北方有孙夏峰、李二曲，海内称三大儒，论学皆尊王阳明。既为群士慕仰，又皆不肯屈节受禄。而顾亭林王船山之俦，激于忧国忠世之意，感愤时变，溯源搜根，深痛晚明士习，归罪王学，谓种学术亡国之大祸。”[①] 明清之际尊王学的在于对王学

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 262—263 页。

进行改造，反王学的在于认为王学末流清谈误国，是从种性上提出问题。而这一时期的尊王学者落入门户之争，反王学者则更多的是因为清廷尊朱学，自己便迎合统治者之意，清初官方理学家大都属于这一类。

在此，钱穆重点研究了李绂的学术思想。他之所以研究李绂，是因为李绂对朱陆异同有一番独特的观点。

李绂不以理学家自居，却好辨朱熹与陆九渊之异同，这主要受当时学风影响。他论学十分重视人伦实务。倡导孔子的文行忠信四教。《周礼》大司徒以乡三物教万民。三物，即六德、六行、六艺，皆五伦之事，天下无五伦外之道，也无道外之事。因此不喜欢专以读书讲论寻章摘句为学，认为这是朱熹造成的。朱熹把学问思辨当作知，又把穷致事物之理当作格物，寻章摘句之弊在于玩物丧志。他对陆九渊和王阳明重视躬行实践给予肯定，认为陆九渊关于道外无事，事外无道，得圣学为学之法，陆氏之教不明，使学者坠入章句训诂三百年。王阳明倡明绝学，使后世知有躬行实践之功。他认为躬行实践源本于心，并提出“舍心学又乌有所谓圣学哉”这一命题。他之所以重视心，是说只有躬行才能得心，得心后才能齐家治国平天下。至于空谈心性，他是坚决反对的。他不笼统反对心学，反对的只是空谈心性。钱穆把他与顾炎武、颜元进行比较，说：“亭林极斥心，而穆堂（李绂）乃谓舍心学又乌有所谓圣学哉，与亭林舍经学安所得理学一语，正相照映。穆堂斥朱子以读书讲论为学，其论极似习斋。然穆堂固又是博闻强识，绝非束书不观，游谈无根者流也。学者观于三氏立言之异同，知论学各有本末，可勿为古人争门户耳。”[①] 李绂的思想与顾炎武、颜元有相似处。

钱穆认为，李绂还对世人批陆王进行辩护。世人称陆王之学近于禅。如《象山语录》有“家有壬癸神，能供千斛水”二语，陈建《学

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 272 页。

蓠通辨》认为出自佛书。李绂认为佛教典籍中并无此语。又王阳明《传习录》有照心二字，有人疑为禅语，李绂查遍佛书无此二字。世人讥讽陆王近于禅，尚顿悟之弊在于游谈无根，束书不观。李绂反驳说，斥陆王者才是游谈无根，束书不观者，他们都没有仔细读陆王之书，而凭主观臆测。李绂也承认陆王之末学出现流弊，如黄宗羲说陆氏以觉为入门，杨简以觉为究竟，这是杨简背离陆氏之意。又如王阳明的良知之教，到了王艮、王畿演为狂论，纯任自然，违背王学之意。钱穆对此评道："学术之传有得有失，固不可以末流一二人之失，上累其立教之师。而世俗所以好谤陆王，则由于元明以来，朝廷科举，以朱子书取士，俗士习于时文讲章，有道学之美名，有富贵之实利，而又熟于章句训诂之先入。故攻陆王者每不读陆王书，则又安从得陆王之真？[①] 这是说学术在流传时由于诸多原因肯定会使其发生变化，造成学问开派人与其学术的后传有所不同，但不能因后传出现流弊而简单地归结于其祖师。

对于当时争朱陆公案，在李绂看来，不只是未读陆王之书，而且也未读朱子之书，不过是剿窃世俗间的讲章科举训诂罢了。他还撰写《朱子晚年全论》、《陆子学谱》以期讲明朱学与陆学的真相。《朱子晚年全论》是王阳明《朱子晚年定论》的扩大，表明朱熹晚年趋 向于陆学。《陆子学谱》阐明陆学真相。陆王之学以躬行实践为主，而躬行实践必归于功业济世，这是内圣外王，有体有用之学，与从事章句训诂之学迥然不同。李绂推崇王阳明功业之发见，征学说之虚实，这正是陆王言本心言良知的宗旨所在，并非陷溺功利之论。

钱穆对李绂的论学进行总结，指出："穆堂之所谓躬行实践，所以修之己而责之人者，惟问实事，不争虚辨，此固陆王讲学精神之一端，而穆堂则特以为当时之箴砭也。故穆堂所以评骘朱陆之异同

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 274 页。

者其事是非当别论。而穆堂为人之俊伟，以博闻强记之学为陆王本心良知作发明，以考史论世为心性义理作裁判，学术经济文章治于一炉，其在当时，虽意有所激，语有所偏，然磊落俊伟，光明简切，以有清一代陆王学者第一重镇推之，当无愧矣。”① 在钱穆看来，当时治朱子学者也并非如李绂所说，未读朱子书与陆子书，都持门户之见。王白田就属这种人。他细读朱子书，平生用力《朱子年谱》，可谓考亭之功臣。

钱穆还论及全祖望的学术。其最大贡献在学术史的编纂，而这方面受李绂的影响。全祖望对朱陆异同的看法是，陆子与朱子学术开始不同，后来趋于相同。全氏治学与为人均与李绂接近。全氏认为，黄宗羲之学会通于朱熹、张载、吕祖谦，最后归宿于陆九渊。李绂为江西人，全祖望为浙东人。他们都推尊陆王之学。对此钱穆指出：“世第谓谢山上承南雷二万，下启二云实斋，为浙东史学大柱，然言其渊源切磋之所自，其与穆堂关系，实至深切。江西陆学之复兴，与浙东姚江之绍述，其意境极相似，而尤相关，此亦言浙东史学流行者所不可不知也。”②

总之，在钱穆看来，这一时期的经学与理学都与晚明诸遗老不同。经学逐渐趋向于考据，其经世致用消沉，理学则变成朱陆之间的门户之争，尤其是尊朱子者，更趋向于利禄，与清廷以尊朱为特色的“崇儒重道”政策相适应，使朱子学变味，成了推护清廷统治的官方之学。从总体上说，学术渐渐失去以前的活力，这一时期的学术，可以说是由明清之际通经致用之学向乾嘉考据学的过渡。

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 283—284 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 304 页。

二　乾嘉时期的学术

乾嘉时期是清代学术鼎盛时期，钱穆认为，此时的学术以经学考据为主，他研究了这一时期学术的一般特征，以及主要学派的渊源和流变，在思想上突出了戴震等思想家的学术地位。

（一）乾嘉学术的特征

钱穆对乾嘉学术研究的重点是经史之学。强调这一时期的经史之学与汉代经学和宋明理学不同，以考据为主。

在钱穆看来，经学本来具有一种宗教的气味，其中寓有极为浓重的人生理想。但乾嘉经学则不然。乾嘉儒的经学其实仍然还是一种史学，只是一种变了质的史学，是在发展道路上得了病的史学。经学在外面是准则的，在内部是信仰的，因此，治经学的人一定带有某种宗教的心情和道德情味，但乾嘉经学则是批评的，他们所研究的几部经籍，只是他们批评的对象。他们并不敢批评经籍本身，却批评那些经籍的一切版本形式与文字义训。所谓文字义训，也只是文字的训诂注释，尤其是与人生道义和教训无关的方面。换言之，是那些离人生较远的方面。他们研究《尚书》，并不是为的政治楷模，研究《诗经》，并不是为的文学陶冶，研究《春秋》，并不是为的人事褒贬，研究《易经》，并不是为的天道幽玄。他们就像史学家一样，为几部古书作些校勘与注释的整理工作。就是说，他们只是经学，而不是儒学。东汉经学还有儒生气，乾嘉儒经学则只有学究气，而无儒生气了。他们是不涉及人生的。他们看重《论语》，但似乎并不看重孔子。从史学方面看，乾嘉儒在研究经学之外也治史学。但他们研究史学也与他们研究经学一样，只研究古代史，而不研究现代史。具体地说，他们只研究到明代为止，对当时清代现实则存而不论。他们研究历史的特点，也只是为史书作一些校勘整理

工作，而不注意史书里面所记载的真实而严肃的人事问题。“他们只重书本，但似不著重书本里所讨论的人生。”但与魏晋南北朝时代的人又有所不同，“魏晋南北朝时代之逃避人生是研读老子释迦，清代的逃避人生是研究古经籍。”[①] 一句话，乾嘉学风从总体上是逃避人生的。

钱穆认为，乾嘉学术的另一个特点就是对宋明理学进行全面批判，乾嘉诸儒对传统权威的反抗精神，其实还似有一些痕迹可见是沿袭晚明遗老而来。但他们的敌意，他们对上层统治者，不能正面发泄，于是他们的攻击目标转移到宋儒身上。晚明遗老只埋怨晚明儒学误国，乾嘉儒则责备宋儒理论为上层统治者张目，作护身符。乾嘉诸儒反对宋学，一面采用他们新得到的许多考据训诂校勘的法门，确然在古经籍的整理上，可以越过宋儒。另一方面宋明儒是承接着魏晋南北朝隋唐以来长期的道佛思想弥漫之后，而刻意要为中国政治教育方面建立一个正面积极的标准或基础。而现在宋明思想已经成为学术界的新传统，为上层统治阶层所利用，因此，乾嘉诸儒对当时统治权的敌意，也以攻击宋明儒为发泄。所以晚明遗老对宋明的态度尚属批评的，而乾嘉诸儒则是宋明理学的全面反动。晚明遗老多半是在批评陆九渊和王阳明，乾嘉诸儒则排斥程朱。乾嘉诸儒的态度愈偏激，愈说明他们内心波动的不自然。

这是当时乾嘉学术的主流。钱穆认为，乾嘉诸儒当然也不仅仅局限于经史的考证，有面向现实人生的方面，这是乾嘉学术的积极方面。他写道：“他们大抵反对抬出一个说法来衡量一切或裁制一切。换言之，他们反对思想上的专尊，或说人生理论上之独断。他们大抵主张解放，同情被压迫者。他们的气味，宁是反经学的，至少是非经学的，所以说经学不是清儒自己要走的路。”[②] 钱穆以乾嘉

---

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(八)，第 4 页。

② 同上。

考据学的两位代表人物戴震、钱大昕为例，来证明就是在乾嘉时期，儒者们也关心人生实际问题。戴震偏重于经学，钱大昕偏重于史学，而他们都抱有一种同情贫民、解放被压迫者的情调。钱大昕治经史小学无不精擅，其学卓绝一时，其书中似乎很少涉及思想史方面的问题，是一个不自觉流露其思想态度的代表。至于戴震则高言放论，可以说是一位耐不住而披露其思想态度的代表。钱大昕有《春秋论》，认为《春秋》是一部褒善贬恶的书，但此书的褒善贬恶，只有直书其事，使人的善恶无所隐藏，用不着另有笔法来做褒贬。他又有《大学论》，借《大学》评说政治，他的平恕的政治理论，根本不认为有自上治下的政治。他的论《尚书·洪范》等文，都不拘泥于训诂而在于发明义理。圣人与天地参，以天下为一家，中国为一人等，宋儒最为乐道，因此宋儒所唱的是人生的高调。乾嘉儒则对人生好唱低调，认为与天地参，以天下为一家只在此心能宽容。这样的大口气、大理论，到了乾嘉儒手里便平民化了，做了他们同情弱者的呼声。戴震则不同，他竟然大声疾呼，公开表示他的立场。他晚年的《孟子字义疏证》中最大理论在于分辨理欲。其实他的立场，还是非常平恕，还是同情弱者，为被压迫阶层求解放，还是一种平民化的呼声。换言之，现在讲经学，是社会的，不是宗教的，是学者的，不是教主的。

乾嘉经学考据学极盛时期，是清儒内心非常沉闷的时期。他们攻击程朱，便证明他们心理不得已，重新要从故纸丛碎中回到人生社会的现实上来。钱穆认为这种趋向也表现为从经学转向史学。[①]这也是乾嘉学术的一个特征。与戴震同时的章学诚是这方面的代表。章学诚举起史学大旗与经学抗衡，这不是学问之间的斗争，依然是一种时代精神委曲的流露。章学诚自认为当时经学考据学承袭顾炎武一派并上接程朱。而他自己的史学则是承接黄宗羲一派

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(八)，第8页。

并上接陆王。他的这种看法未必正确，但就求解放而言，史学应该比经学更有积极意义，就求平恕而言，史学同样比经学应更平恕。经学未免偏向古代，史学则更多地偏向近世。经学总是要先立一个标准，史学则属于平铺，事实本身就是标准，不需要有另外的标准。因此在戴震之后有章学诚，也是乾嘉学风自身应有的趋势。章学诚史学的要旨在关心人事。尤其是关心当时的人事。所谓经世之学，在其必须关心当世人的人事。所谓史学关心人事，突出表现在能为复杂变化的人事造出几条公例，以便当前可以应用。史学虽然力求符合当前人事，但也必须回溯往古，才成其为史学。史学必须能为人事规定准则，这是史学的义理。在史学中见到义理，说明史学可以经世。孟子道性善，言必称尧舜，这是史学，而主张性善，则由历史创造出公则，这是义理。发明性善之义理，这是经世的大法。陆九渊、王阳明心学不足之处，在于过分重视当前而忽略古代。

章学诚自称浙东史学渊源于陆九渊与王阳明。章氏在当时仅仅注意教人由博古转入通今，由空言义理转到切近人事，只可当作提出史学家宗旨的一番导言，却并没有深入史学里层。他主张六经皆史，皆三代先王的教典。这不错，但如此言之，势必变成以遵守当世(时王)制度为贵。其实清儒学风，有其内在的精神，正在诵颂先圣遗言，不管当世制度。这一点是乾嘉学术的主要精神所在，这一精神正渊源于晚明遗老。因此戴震和钱大昕虽然好像消极逃避人事，其真正来源接近晚明儒，还是认真于人事，还有一种倔强的反抗意味。如章学诚教人切人事，而归于推尊时王，这在清儒学风中变成反动，决不是正流，也可以说是倒退，不是前进。章学诚虽然有心矫挽当时经学家逃避人生的不当，而他所提倡，未足与之代兴。只有明白这一点，才可能认识道咸以后的新经学，所谓公羊今文经学派的真意义。①

① 钱穆《中国学术思想史论丛》(八)，第9—10页。

乾嘉学术为清代正学，晚清民初以来学者对其特色论说不一。

梁启超偏重于强调其考据方法的意义，提出十条："一、凡立一义，必凭证据。无证据而以臆度者，在所必摈。二、选择证据，以古为尚。以汉唐证据难宋明，不以宋明证据难汉唐；据汉魏可以难唐，据汉可以难魏晋，据先秦西汉可以难东汉。以经证经，可难一切传记。三、孤证不为定说。其无反证者姑存之，得有续证则渐信之，遇有力之反证则弃之。四、隐匿证据或曲解证据，皆认为不德。五、最喜罗列事项之同类者，为比较的研究，而求得其公则。六、凡采用旧说，必明引之，剿说认为大不德。七、所见不合，则相辩诘，虽弟子驳难本师，亦所不避，受之者从不以为忤。八、辩诘以本问题为范围，词旨务实温厚。虽不肯枉自己意见，同时仍尊重别人意见，有盛气凌轹，或支离牵涉，或影射讥笑者，认为不德。九、喜专治一业，为'窄而深'的研究。十、文体贵朴实简洁，最忌'言有枝叶'。"[①]

胡适也有类似的说法：汉学治学方法有"一、研究古书，并不是不许人有独立的见解，但是每立一种新见解，必须有物观的证据。二、汉学家的证据，完全是例证。三、举例作证，是归纳的方法。举例不多，便是类推的证法。举例多了，便是正当的归纳法。类推与归纳，不过程度的区别。其实他们的性质，是根本相同的。四、汉学家的归纳手续不是完全被动的，是很能用假设的。他们所以能举例作证，正因为他们观察一些个体的例之后，脑中先已有了一种假设的通则，然后用这通则所包涵的例来证同类的例。他们实际上是用个体的例来证个体之例，精神上是把这些个体的例所代表的通则演绎出来。故他们的方法是归纳和演绎同时并用的科学方法。他们用的方法，总括起来，只是两点：一、大胆的假设。二、小心的求证。假设不大胆，不能有新发明；证据不充足，不能使人信仰。"[②]这

---

① 梁启超《清代学术概论》，第43—44页。

② 胡适《清代学者的治学方法》，《胡适文存》卷二。

是以实证主义来解释考据方法。不过胡适也指出了汉学考据学的不足。"一、研究范围太狭，学者的聪明才力，被几部经书笼罩了。况且这个狭小的范围里，还有许多更狭小的门户界限。有汉、宋的分家，有今、古文的分家。甚至于治一部《诗经》，还要舍东汉的郑《笺》而专取西汉的毛《传》。二、太注重功力而忽略理解。学问的进步，一是材料的积聚与剖解，一是材料的组织与贯通。前者靠精勤的工力，后者全靠综合的理解。这三百年中，几乎只有经师而无思想家。只有校史者而无史家。只有校注而无著作。三、缺乏参考比较的材料。宋、明理学家所以富于理解，全因六朝、隋唐以后佛家与道士的学说，用作一种参考比较的材料。清朝的学者，始终脱不了一个陋字。"①

钱穆受他们的影响，大体接受这些主张，但有两点独到。其一，他不把乾嘉学术归为经学，而是经史之学，注意经史之学的流变，尤其是乾嘉学术由经学向史学转变的趋势，并对一转变进行评述。其二，他看到乾嘉儒重考据的同时，也注意到其关注人生社会的一面。克服了那种认为乾嘉学术不重视人生社会，无思想可言的片面性。另外，他在分析这一时期学术时更多地采取与前一时期的学术进行比较，同时也注重与当时的政治联系，其学术特征，除学术自身的原因外，政治因素也对其产生影响。

(二)乾嘉学派

乾嘉学派是乾嘉学术的主流，乾嘉学派以考据学为特色，钱穆对乾嘉考据学产生的社会原因、理论来源、发展与流变进行分析。

在论及考据学产生的社会原因时，钱穆认为，这里既有消极原因又有积极原因。从消极方面看，考据学是康熙以后清朝社会政治趋于稳定的产物。清初经过二十余年的征战，特别是到康熙中期以

---

① 胡适《国学季刊》卷一，《发刊宣言》，1923年1月。

后，清廷在社会政治方面逐渐趋于稳定，民生转入顺境，反清复明希望越来越渺茫，民族意识渐趋淡薄。又加上清廷的安抚政策，把一辈学人拉入政界，高官厚禄，使他们政治意识消沉。另有连续不断出现的文字狱，如康熙初年的庄廷鑨明史案，戴名世的《南山集》案，雍正乾隆时期的查嗣庭、吕留良、曾静、胡中藻、王锡侯等案，也使学者的反抗意识消失，只有埋头在旧纸堆中，走上了一条穷经训诂的经学考据学之路。从积极方面说，考据学的产生在于反对科举八股。这实质上是反对作为政治意识形态的科举制度。康熙后期以后，政治稳定，清儒害怕政治上的迫害不敢直接反对朝廷，而是通过反对清廷的科举制度、官方意识形态的理学来反对清廷。在他们看来，反对理学的最有力武器就是汉学，因为汉学离古代较近，直接承袭孔孟精神。由此看出，乾嘉考据学的出现也可以说是对清廷的一种反动。

关于考据学的理论渊源，清人大体有四种看法：(1)渊源于顾炎武。如汪中说："古学之兴也，顾氏始开其端。"(2)渊源于方以智。《四库全书总目》认为方以智为清代考据学"始开其端"。(3)阮元认为，毛奇龄是清代考据学的开山，因为他批判理学，尤其是朱熹四书注，直接开启惠栋、戴震反理学的汉学。(4)江藩《汉学师承记》推阎若璩和胡渭为清代考据学开山。

梁启超说："汪中拟为《国朝六儒颂》，其人则昆山顾炎武、德清胡渭、宣城梅文鼎、太原阎若璩、元和惠栋、休宁戴震也。其言曰：'古学之兴也，顾氏始开其端。河洛矫诬，至胡氏而绌。中西推步，至梅氏而精。为攻古文者，阎氏也。专言汉儒《易》者，惠氏也。凡此皆千余年不传之绝学，及戴氏出而集其成焉。'(凌廷堪《校礼堂集》'汪容甫墓志铭')其所推挹盖甚当，六君者洵清儒之魁也。然语于思想界影响于巨，则吾于顾、戴之外，独推阎、胡。阎若璩之所以伟大，在其《尚书古文疏证》也。胡渭之所以伟大，在其《易图明辨》

也。汪中则既言之矣。"[①]把古学之兴归于顾炎武，并强调阎若璩与胡渭书的意义。梁启超在后来写成的《中国近三百年学术史》中进一步发挥了汪中的主张，"要之，清初诸大师，如夏峰、梨洲、二曲辈，纯为明学余波；如船山、舜水辈，虽有反明学的倾向，而未有所新建设，或所建设未能影响社会。亭林一面指斥纯主观的王学不足为学问，一面指点出客观方面许多学问途径来。于是学界空气一变，二三百年间跟着他所带的路走去。亭林在清代学术史所以有特殊地位者在此。"[②] 这是把顾炎武与同时诸大师如孙奇逢、黄宗羲、李颙、王夫之、朱之瑜等相比较，得出顾炎武为清代开山的结论。

与此不同，钱穆认为，黄宗羲对清代考据学的贡献不可低估。他的《易学象数论》力辨河洛方位图说之非，为后来胡渭书先导。又作《授书随笔》，实际上也是阎若璩《尚书古文疏证》的先导。又加上他对历算之学多有发明，也在梅文鼎之前。他矫挽明代王学空疏，主要以穷经为基础，对后学影响不在顾炎武之下。那么为何后来汉学家不提黄宗羲，而提顾炎武？钱穆在回答这个问题时指出："正以亭林'经学即理学'一语，截断众流，有合于后来汉学家之脾胃；而梨洲则以经史证性命，多言义理，不尽于考证一途，故不为汉学家所推也。然固此遂谓汉学开山，皆顾氏一人之力，终不免为失真之论耳。"[③] 在他看来，黄宗羲与顾炎武同为清代考据学开山较允。

谈及乾嘉考据学的产生有一个原因不能忽视，就是乾隆时开始的编纂《四库全书》，《四库全书》的编纂对汉学考据学的产生至少起了促进的作用。这一点梁启超意识到了。他说："自康、雍以来，皇帝都提倡宋学—程朱学派，但民间—以江浙为中心，'反宋学'的气势日盛，标出'汉学'名目与之抵抗。到乾隆朝，汉学派殆占全胜。

---

① 梁启超《清代学术概论》，第 13 页。

② 梁启超《中国近三百年学术史》，第 69 页。

③ 钱穆《国学概论》，第 270 页。

政府方面文化事业有应该特笔大书一件事，曰编纂《四库全书》。”又“四库馆就是汉学家大本营，《四库提要》就是汉学思想的结晶体。就这一点论，也可以说是：康熙中叶以来汉宋之争，到开四库馆而汉学派全占胜利。也可以说是：朝廷所提倡的学风，被民间自然发展的学风压倒。”① 现在的一些清学研究者在论及乾嘉考据学产生原因时，大都注意到这一点，并认为，《四库全书》的编修对汉学考据学大兴起着不可忽视的作用。

关于乾嘉学派的分野及特征。乾嘉学派以惠栋和戴震齐名，因惠栋是江苏苏州人，戴震是安徽休宁人，所以有吴皖二派之分。这种分法始于章太炎。他论清儒说：“其成学著系统者，自乾隆朝始。一自吴，一自皖南。吴始惠栋，其学好博而尊闻；皖南始江永戴震，综形名，任裁断。此其所异也。”② 梁启超再加以阐发，而有“惠、戴两家，中分乾嘉学派”之说。梁氏又有四派之分。先是吴学与皖学。吴学以惠栋为中心，以信古为标志，是“纯汉学”。皖学以戴震为中心，以求是为标志，是“考据学”。后来有扬州学派，代表人物是焦循和汪中。浙东派为全祖望和章学诚，后者贡献在史学。③

章太炎、梁启超明提吴皖两派，偏重其学术分界，钱穆则只提吴皖两学，而不提吴皖两派，他在注意到这两者不同的同时，更强调它们的联系。这与章太炎、梁启超不同。

关于吴学，钱穆认为，其学术以尊古信汉为主，而最深研究的是易学，尤其是受汉易的影响。其学术特点是：其一，尊古守家法。惠栋认为，汉人通经有家法，有五经师。训诂之学都由经师口头传授，后来写在竹、帛上，所以汉代经师的学说立于学官，与经并行，古字古言非经师不能辨。因此，古训不可更改，经师也不可废除。其

① 梁启超《中国近三百年学术史》，第 26—27 页。

② 章太炎《检论》卷四，《清儒》。

③ 梁启超《中国近三百年学术史》，第 27 页。

二，继先天图象之辨而言汉易。《周易》从北宋周敦颐、邵雍诸家用道士之说加以附会，到了朱熹又大加尊信以来，其真意已失。清初黄宗羲开始提倡以六经为基础，远承陆九渊之意，力辨先天图象之非。其弟黄宗炎《周易象辞》及《图书辨惑》，毛奇龄《河图原舛太极图说遗议》，胡渭《易图明辨》递相阐发。惠栋则由此推进，以研究追寻汉儒说《易》为宗旨，尽弃宋易，复兴汉易。其三，因《易》而言明堂阴阳。因此吴学多信纬术。总之，吴学"唯汉儒之说则信。"①

皖学与吴学不同。皖学从尊宋述宋开始，渊源于东林。清初徽歙间治朱学开始于汪佑，讲学紫阳书院，吴慎也参加，吴慎又与施璜等游东林书院，从高世泰讲学，后归歙，会讲于紫阳、还古两书院。后江永承其绪风，到了戴震完成，形成皖学。惠栋吴学则是从反宋复古而来，用经学的训诂来破宋明的语录，其风流被吴，是吴学的远源。而皖学受浙东王学的影响，对理学态度与吴学有所不同。钱穆指出："故以徽学与吴学较，则吴学实为急进，为趋新，走先一步，带有革命之气态，而徽学以地僻风淳，大体仍袭东林遗绪，初志尚在阐宋，尚在述朱，并不如吴学高瞻远瞩，划分汉宋，若冀、越之不同道也。"② 又"余谓吴学务反宋，而转陷于尊古。皖学初本阐宋，后乃为诤宋。吴以革命始而得承统，皖以承统始而达革命。"③这表明皖学多少与宋学有关，是"以承统始而达革命"，而吴学则把汉学与宋学完全对立起来，"以革命始而得承统"，吴皖两学在批判宋学，阐扬汉学这一点上大体相同，只不过路径相异。章太炎说："凡戴学数家，分析条理，皆缜密严栗，上溯古义，而断以己之律令，与苏州讲学殊矣。"④梁启超也说："震之言曰：'学有三难。淹博难，识断难，精审难。'戴学所以异于惠学者，惠仅淹博，而戴则识断且

① 钱穆《国学概论》，第 273 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 321 页。

③ 钱穆《国学概论》，第 276 页。

④ 章太炎《检论》卷四，《清儒》。

精审也。"[1] 这都从学术本身笼统来论吴皖两派的区别。钱穆侧重从对待宋学与汉学的态度角度谈吴皖两学的学术特点。

钱穆的独到之处是看到吴学与皖学的联系。惠栋生于康熙三十六年(1697)，戴震生于雍正元年(1723)，就年辈论，惠栋是前辈。以为学言，惠栋著《易汉学》，以复汉易而名重一时，而戴震此时尚在字义、音声、算数诸领域求索，迄于乾隆十六年才补为县学生。戴震自然是后学。乾隆二十二年，戴震北游后南旋，过扬州，适逢惠栋作幕于两淮盐运使卢见曾，二人遂定忘年之交。此后几年中，戴震客居扬州。钱穆认为，这是他一生为学的转变时期，其依据有三条：第一，乾隆三十年，戴震为纪念惠栋写《题惠定宇先生授经图》。第二，他为惠栋弟子余肖客著《古经解勾沉》所撰序。第三条，是他著《原善》，系接受惠栋《易微言》影响写成。由此钱穆认为，惠栋、戴震之学，虽一主求古，一主求是，但并非异趋。"东原卒后，凌廷堪为作《事略状》，谓东原于扬州见元和惠栋，论学有合，决非虚语。(原注：王昶为《东原墓志铭》，亦谓惠戴见于扬州，交相推重。)王鸣盛亦言，方今学者，断推惠戴两先生。惠君之治经求其古，戴君求其是，究之舍古无以为是。(原注：见洪榜：《东原行状》。)谓舍古无以为是者，上之即亭林舍经学无理学之说，后之即东原义理不得凿空于古经外之论也。然则惠戴论学，求其归极，均之于《六经》，要非异趋矣。"他以惠戴为学非异趋，以及惠门后学尊戴为据，进而指出："江藩《汉学师承记 · 洪榜传》，称榜为卫道儒，又全录其与朱笥河发明东原论学一书，可证其时不徒东原极推惠，而惠学者亦尊戴，吴皖非分帜也。"[2] 钱穆经过详细考证，得出"吴皖非分帜"的结论。这对于全面评价吴皖两学的关系具有重要理论价值。

---

① 梁启超《清代学术概论》，第 34 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 323－324 页。

(三)几位主要思想家

乾嘉时期虽然经学考据学大盛，但也不乏独到的思想家，如戴震、章学诚、焦循、阮元、凌廷堪等，钱穆对其论学宗旨进行分析、突出思想精华。

关于戴震的学术思想来源，学术界有不同看法。梁启超和胡适均称与颜李学派有关。梁启超曾指出："我深信东原思想有一部分受颜李学派影响而成。试略寻其线索：一、方望溪子方用安为李恕谷门生，望溪、恕谷论学不合，用安常私袒恕谷，是桐城方家有能传颜李学者。东原与方家人素有往来，方希原即其一，他可以从方家子弟中，间接听到颜李的绪论。二、恕谷很出力在南方宣传他的学派，当时赞成、反对两派人，当都不少。即如是仲明，据《恕谷年谱》，曾和他往复论学。据《东原集》又知他曾和东原往复论学。《仲明年谱》中，也有批评颜李的话。或者东原从他或他门下可以有所闻。三、程绵庄是当时江南颜李学派的大师。他和程鱼门是挚友，鱼门、东原交情也不浅，东原可以从二程的关系上得闻颜李学说，至得见颜李书。"[①] 胡适也指出："我个人推测起来，戴学与颜学的媒介似乎是程廷祚。程廷祚(1691—1767)20岁后即得见颜李的书；24岁即上书给李塨，并著《闲道录》，时在康熙甲午(1714)，自此以后，他就终身成了颜李的信徒，与常州的恽鹤生同为南方颜李学的宣传者。程廷祚是徽州人，寄籍在江宁。戴震二十多岁时，他的父亲带他到江宁去请教一位同族而寄寓江宁的时文大家戴瀚。此事约在乾隆七、八年(1742—1743)。后来乾隆二十年(1755)戴震入京之后，他曾屡次到扬州(1757、1758、1760)，都有和程廷祚相见的机会。他中式举人在乾隆二十七年(1762)；他屡次在江宁乡试，也都

---

① 梁启超《饮冰室文集》之四十，《戴东原哲学》。

可以见着程廷祚。”[1]

钱穆不同意梁、胡的观点。他认为，梁、胡所言没有确凿的证据。如果说戴震思想渊源于颜李是因为戴震攻击宋儒言理及气质之性等，颜李已开其先，那么颜李同时尚有浙东一派持论与颜李多有相通，为何不说他们开戴震学术之先。戴震论性本与王阳明相近，黄宗羲、陈确也对戴氏有影响。还有毛奇龄攻击朱熹，其论重习行，尚事功，皆袭取颜李之意。毛奇龄对宋儒的批判与戴震批判宋儒很相似。徽学发挥“理者，礼也”一句，毛奇龄已先谈及，毛奇龄论学推崇忠恕，戴震一传为焦循也专以忠恕标学。阮元为戴学中坚，也极推毛氏著作，称“毛西河《大学问》实用李恕谷说，而段懋堂又暗袭西河，汉学家如此类者不少。”这足以表明皖南、浙东两派学术有关，毛奇龄对戴学是有影响的。钱氏指出：“梁胡言戴学渊源，专注颜李着想，恐未得当其情实”，在他看来，“戴学近颜李，尤近浙东。”[2] 这是钱穆考戴学源流所得出的结论。

钱穆把戴震学术思想分为前后二期。第一期侧重于经学的阐述。主张治经由字通词，由词通道。侧重从字义来明经义之理，从名物度数来通经义之理。戴震也主张格物，只求凡六经之名物训诂而格之，在这一点与朱熹格物有所不同。朱熹格物包括天下之物，戴震格六经书本上名物。他这时治义理推崇宋学，在制数方面则崇尚汉学。在《与姚姬传书》中认为，诵法郑玄、二程、朱熹，不必无人，而皆失郑玄、二程、朱熹于诵法中。这一时期的学术对汉宋有批评也有表彰，大体汉宋兼采。乾隆二十二年游扬州，与惠栋相识后，戴震学术发生变化。但与惠栋不同。“戴学从尊宋述朱起脚，而惠学则自反宋复古而来。”[3] 第二期开始反宋学。提出故训明则义理明。

---

① 胡适《胡适学术文集·中国哲学史》下册，第1006—1007页。

② 钱穆《国学概论》，第279—280页。

③ 钱穆《中国近三百年学术史》，第320页。

以前以郑玄、二程、朱熹分说，谓于义理制度互有得失，现在则打并归一途，所得尽在汉，所失尽在宋，义理统于故训典制，故训明，典制明，义理自然而然明。戴震批判理学主要表现在《原善》、《绪言》、《孟子字义疏证》这三本书。

戴震思想也表现在这三本书中，钱穆给予分析，揭示了戴学的精华。

钱穆认为，戴震学术博大精深，非考据穷经所能限。戴震之学其先尚守宋儒义理，后来发明己见，标新立异，与浙东学派、颜李学派相出入。从前程朱说性即理，把人性与人欲隔绝了，性成为全善的，然而也只是想像的。戴震说欲是性之事，性只是一些欲与倾向。因为有欲，才有觉，觉是求达所欲的一种能。要善却由性中产生。性是自然的，但人的智能应该在自然中寻出一个常然来。常然仍在自然之中，仍是自然，并不是在自然之外另有所加，因此到达常然还是一本然。不顺自然，不能成为道，不达到必然，不能成为教。自然可以不同，必然则是一致的。这种一致叫做德，这个德本来已经在自然之中，因此称本然。欲与觉的私与蔽可以不同，但终将到达仁与智的境界。仁与智从自然中演出，又不违背自然，所以说是性之德。

戴震用欲来解释性，自然要说到情。天地间一切人事本原在情与欲，期望在各自之生养与相互间的感通。但达到这一种境界需要人的智与巧，智与巧是能，仍在自然中，只从自然中推出一个必然来。能达到这种自然之极至的只有人，因为人有知，物无知。应该把自然分为两种，一是物理的自然，一是人文的自然。人是自然的极至，圣人则是人的极至，善是性的极至。人类不能全达到这种自然的极至，原因是人未尽其才。

戴氏思想最大贡献在于对“理”的分析。理是指自然演进中的一种必然的条理，并非在自然演进之前，先有一个必然的存在，也不是另有一个必然在自然中作为其主宰与枢纽。理不在事外，也不

在事前，自然既然可以有物理的与人文的分别，那么自然之理也可以有物理和情理之分。人性就是一个自然，人生一切主要动机都属于人之性情与欲望。研究自然的理如何蔑弃人的情欲不顾。宋儒把天理与人欲过分严格划分，是一个大缺陷。就物理的自然而言，无器则无道，无气则理无处依靠。就人文的自然来说，无欲即也无理。深一层说，戴震把理的范围看狭窄了，这种不足也从陆九渊、王阳明中来，但陆王说心就是理，戴震却说欲就是理，其流弊会更大。戴氏认为，情欲是一切人文真理的本原，如果人没有情欲，那么根本将无人文之理，但人群中分别理欲也是人文真理。戴震之言不免有些偏激。钱穆认为，戴震反朱熹也反清廷推尊朱学，将朱学奉为科举考试的标准。可惜他在当时是一位最受人崇敬的考据学家，那时经学考据学学风正如日方中，而他的这些思想由于背离经学大传统而不为同时代人所重视。

关于戴震学派的流变。戴学无所不通，大体包括小学、测算、典章制度、至道等，其后学如段玉裁、王念孙继承小学，孔广森继承测算，任大椿继承典章制度，而至道即义理之学后继乏人。他们治学大都“治字义名物制度而不敢及于义理”，[1] 大体承袭戴氏“圣人理义存乎典章制度”的主张，具体地说“凡戴氏之斥宋儒以意见言理者，而其后学乃拘拘于考核古训。凡戴氏所谓去私莫如强恕，解蔽莫如学者，而其后学乃拘拘于考核古礼。明字义即得其理。通其礼而守之，即足以去私而解蔽。”[2] 这是戴震后学所追寻的目标。吴学也大体如此。皖、吴两学最终背离浙东的以文献证性命和颜李的以习行修身心的精神，陷入顾炎武“经学即理学”的窠臼。

钱穆认为章学诚是乾嘉时期史学的代表人物。其思想与吴皖两学不同。

---

① 钱穆《国学概论》，第 288 页。

② 钱穆《国学概论》，第 293 页。

章学诚与戴震之学不同，自有其渊源。钱穆把他们不同的渊源上溯至浙东学派与浙西学派。在清初，浙东学派的代表人物是黄宗羲，浙西学派的代表人物是顾炎武。再上推为朱熹与陆九渊的不同。章学诚之学承接浙东史学，远绍陆九渊。浙东之学的特点是尚专家，善言天人性命而切人事，史学所以经世，非空言著述，不可无宗主，又不可有门户，这是章学诚的治学精神。

在经学与史学的关系上，章学诚提出“六经皆史”，钱穆强调其意义。浙西讲学偏重经学，浙东讲学偏在史学。章学诚提出“六经皆史”之说，是想救当时经学家以训诂考据求道之流弊。如“六经皆史，皆先王之政典也。”“古之所谓经，乃三代盛时典章法度见于政教行事之实，而非圣人有意作为文字以传后世也。”明白章学诚“六经皆史”之意，就不应该舍弃当身事物人伦日用，去寻求训诂考据，史学重在经世，非空言著述。钱穆认为，“六经皆史”之意不仅对矫挽当时经学考据训诂不问政事有意义，而且对嘉道之际今文经经世思潮也产生影响。如说：“经生窃其说治经，乃有公羊改制之论，龚定庵言之最可喜，而定庵为文，固时袭章实斋之绪余者。公羊今文之说，其实与六经皆史之意相通流，则实斋论学，影响于当时者不为不深宏矣。”至于“近人误会六经皆史之旨，遂谓流水账簿尽是史料”，在钱氏看来，“此岂章氏之旨哉。”①

钱穆还论及了章学诚的治学方法。学问与功力。章学诚论学主张当身事物实用，学以经世，反对空谈义理。汉学家以博诵强识辑逸搜遗为学，他认为此不足以为学，只是功力而已，为学在实用。纂类与著述。汉学家用力于比类纂辑，拾遗搜隐，名物训诂，典章考订，此皆记注纂类之事，而非著作。纂类记注不是著作，如同功力不是为学一样。学问不可无功力，如同著述不可无纂类记注。纂类记注为著述的资料，记注比类在功力，著述创造在于智慧。著述与事

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 392 页。

功。他提出六经皆史的观点，认为求道不应当守经籍，也不应当以著述为能事，而应以实事事功为目的。这一点与颜李学派很相似，皆重视践履，反对诵说。钱穆评道："故苟明于道之大原，则学业事功文章性命皆足以救世，皆可以相通，而无所事乎门户之主奴。不明于道之大原，则考订义理文辞三者，乃始各立门户以争短长，而失事功性命之真。"① 在他看来，章学诚做到这一点。性情与风气。所谓风气在当时指汉学考据，学者治学必开始于己之性情，而成为经世之事业，才得为学业之真。人的性情不同，世变千古常新，为学更无一定的规矩。他辨性情与风气落脚处在于经世事功。专家与通识。他为学重性情，因此重专家。凡专家必具有别识，别识本于性情，其归会于大道，其用达于经世。别识与通识相关，两者并行不相背。钱穆认为，章学诚论学发乎性情，极乎通识，此与王阳明良知之教暗合。

钱穆对焦循思想进行研究，认为焦循之学在性理上接近戴震，在学术上又与章学诚相近，并综汇两家之长，与戴震、章学诚三足鼎立。

焦循之学最大的贡献在于论性善。钱穆认为，焦循论性善有二义：其一，义之时变。性善乃性能觉于善，他从人有智慧、人能进化角度言性善，人类智慧进化有一段过程，即变通，变通之所得就是善。人性是否善，取决于其心智的智与愚。智，"能变而之于宜以得其利"，即善，不智，"不能变而之于宜而不得其利"，即不善。人与禽兽之分由此显现。所谓"变而之于宜以得其利"，即是人智之变，人智慧的进化。人智慧能进化，人类一生已证明。他从进化角度言性善，因此不谈赤子之心，也不言心悟心觉。他认为人智的开通进化一定要依赖于习行，习行一定要有所因，所因在于诵诗读书博学。这不脱尊圣信古。其二，情之旁通。他认为不得时变之义者为不智，

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 401 页。

不识旁通之情也为不智。智就是人性的神明，如果人性的神明得畅遂不窒息，那么义之时变无不知，情之旁通无不得。只有能变又能通，才能性善。

焦循论学主旁通与时变，因此不喜唐宋以来所谓异端之说。执一在知此不知彼，违背忠恕。他深恶异端执一，执一既不能达于义之时变，也不能达于情之旁通，彼此割裂，因此主张一贯忠恕。但他反对同一，强调人性的差异，进而论学主张多而博。又论性主人智进化说，论命则主创造革新说，而不主有一成不变之命。他论命全从人事出发，与以天意言命者不同。

论汉学考据学。钱穆认为，焦循治经与当时风尚有所不同。主精研经的本文，由此发明大义，不属于名物训诂、逐字逐句零碎考据之路。他尤不喜当时考据，戴震把学术分为义理、考据、辞章，并分别侧重，章学诚也有类似之论。焦循不喜考据正因为往往凭考据容易执一，而不能用思以求通。两汉以来所谓经学家知据不知通，只有郑玄不尚专，贵求通。只言考据而不能会通，不能称为著述，而当时考据学家则专以考据为著述，焦循则加以批驳。他把著书分为五派，它们是通核、据守、校雠、摭拾、丛缀，他反对据守，校雠、摭拾，认为这只是学者的预备工夫，不可以为成学。丛缀貌似通核，通核之于丛缀，如同据守之于校雠、摭拾一样，在他看来，经学途辙只有通核、据守两派可谓成学，他力主通核，反对据守，这还是求变通。

钱穆虽然突出焦循反汉学考据，创新的一面，但也指出其受时代所限的另一面，“然里堂虽力言变通，而里堂成学格局，实仍不脱据守范围，凡其所创通之见解，必一一纳之《语》《孟》《周易》；里堂虽自居于善述，然自今观之，与当时汉学据守诸家，仍不免五十步之与百步。”[①] 这是说焦循论性善等义理，仍归于古训。

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 476 页。

钱穆认为，阮元论学师承戴震，守以古训发明义理之意。但对仅守古训而不求义理的作法，也加以驳斥。其《论语论仁论》、《孟子论仁论》、《性命古训》等，都是以古训明义理之作。在他看来，凡取法孔子者，其时代离孔子时代越近，其说就越可信。由此得知宋不如唐，唐不如晋魏，晋魏不如两汉，两汉不如子思孟子，子思孟子又不如孔门七十二弟子。义理自古训来，而孔子所得之义理，也必然自孔子以前的古训中来，他又本此考察《诗》《书》古训。钱穆认为，依阮元的说法："孔孟义理，出于《诗》《书》之古训，《诗》《书》之义理复何出乎？若必以最先之古训为贵，则推溯古训来源，必有穷极。且何以最先之古训，即为最真之义理乎？此尤无说以解者。而义理自古训中来之意见即无形摧破。"① 古训与义理应该相辅相成。

钱穆把阮元与焦循加以比较，揭示其治学特点。他认为，阮元和焦循治学均受戴震影响，论学宗旨皆主古训明而义理明之说，但他们用力的方向不同。"芸台长于归纳，其法先罗列古训，宁繁勿漏，继乃为之统整，加以条贯"，而"里堂则长于演绎，往往仅摭古书一两字，引申说之，极于古今"，因此"芸台每喜举《河间献王传》实事求是一语，而里堂则主以我之性灵思而求其通。若以古人例之，则芸台近朱子，里堂近象山。故芸台集中极斥陆王，里堂则颇喜阳明，此两家为学途辙之异，亦自其性情以为别也。"② 不过就对后世的影响而言，阮元比焦循要大。

凌廷堪论学也尊戴震。钱穆对其分析集中在复礼、好恶、慎独格物等方面。凌廷堪治经重复礼。他分言情性，把性看作是与生俱来的，情因性而有，性本至中，情则不能无过不及，以礼为复性的工具。又谓义因仁生，礼因义生，先王制礼大原就在心之仁。为仁惟礼，求之于礼始可以复性，但原仁制礼者只属于古人，后人只能习

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 482 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 489 页。

礼以识仁，不得明仁以制礼。这与戴震所谓古训明而古圣贤之义理明，古圣义之理义明，而我心之同然者也从而明之说，很相近。只许古人有创造，后人只能因袭，不敢求古圣创造的原因，也不敢自己创造。这使义理归于考据。凌氏论好恶，只限于声色味谈好恶，好恶固然有关于声色味方面的内容，然不限于声色味。以礼言之，古人尊天事帝崇神敬祖，哀死乐生而有礼，礼不能无声色味。但不限于此。又以礼言慎独格物，把慎独视为礼之内心精微，格物指格礼，圣人学问只有一礼。凌廷堪以礼取代宋儒的理，又限于考礼，陷于经学考据的窠臼。

钱穆论乾嘉学术也注意到理学家，如姚鼐、方东树等人。尤其是方东树作《汉学商兑》与汉学为难，对汉学进行批判。方氏深斥汉学自训诂求义理之见，称专据《说文》以证经义，有十五谬，《说文》也不可信。对汉学以考礼代理之说也加驳斥。方氏于朱熹之学，则大力表彰，称理即事而在，即物穷理，即实事求是。又称朱子不像汉学家所说废训诂名物不讲。朱子自言，本之注疏以通其训诂，参之《释文》以正其音读，然后会之诸老先生之说以发其精微。汉学家曲解朱子真意。在当时，方氏反汉学言论尤为激烈。

三 道咸同光时期的学术

钱穆认为，道咸同光时期有两个显著的变化。一方面，清廷统治势力，随着对外战争的连续失败而日趋衰微。另一方面，西方近代思想随着其殖民势力的东来而源源不断地侵入。由于上述两个因素的影响，使得晚清学术思想发生巨大的变化。这一时期，汉学考据学走向衰弱，理学渐渐复兴，对于汉宋之学，学者们开始持两者兼采的态度，这一时期学术虽呈多样化趋势发展，但主流是具有经世特征的今文经学兴起和西学传入。钱穆的研究主要围绕着今文经学、西学东渐两方面展开。

（一）公羊今文学

钱穆认为，道光、咸丰以下，清代部族政权的淫威已经渐渐崩溃，学者开始从逃避人事转回到关心人事上来。他们自然不甘心服从这种部族制度。那时新史学尚未建立，而经学积业则依然很强盛。因此，道光、咸丰以下诸儒不免仍要借助于经学的权威来指导当前的人事。这种趋向与乾嘉时期恰好相反。乾嘉诸儒只求解放，道咸以下诸儒则求树立。他们想借助经学的权威来裁判一切，这是乾嘉诸儒内心所不取的，而且也是他们所反对的。但道咸诸儒终于走上了这条路。道咸以下诸儒要凭借经学的权威来指导当前，就是要用先圣遗言来压抑时王制度。这一要求逼得清儒对经学的兴趣集中到《春秋》，尤其是公羊家，因为他们有非常奇异可怪之论，有微言大义，可资借题发挥，有改制变法等明白主张，有对人事褒贬的大条例。本来这些都应该向史学中耐心寻求，晚明诸遗老曾有过这种意向，可惜中途夭折，发展为乾嘉经学，退避到古经典的研究上面去，并没有能发挥其作用。现代则即以古典为堡垒，对当时的政治制度发起攻击，因此晚清公羊今文派外貌非常保守，而内心却十分激进，不从深处研究就不能了解这种学术思想的渊源。

公羊今文学始于常州，因此也叫常州公羊学派。常州之学始于武进庄存与，其学不显于当世，而颇为后之学者所称许。钱穆认为，公羊学派论学的精神，“既主微言大义，而通于天道人事，则其归必转而趋于论政。”其学派的发展脉络“起于庄氏，立于刘宋，而变于龚（自珍）、魏（源）。”[1] 这是说常州之学的精神趋于轻古经而重时政，龚、魏则为其代表。

庄存与于六经皆能阐抉奥旨，不专为汉宋笺注之学，而独得先圣微言大义于语言文字之外，其治学尤以《春秋》为精勤，所撰《春

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 532 页。

秋正辞》始标出《春秋》微言大义。其外甥庄述祖沿波继起，又有述祖外甥刘逢禄、宋翔凤，发扬光大其学。孔广森为《公羊通义》，已不遵南宋以来谓《春秋》直书其事不烦褒贬之义，然于何休所定“三科九旨”，亦未尽守。至刘逢禄乃举何氏“三科九旨”为圣人微言大义之所在，特著《春秋论》，极论《春秋》之有家法，其条例必遵何氏。宋翔凤以《论语》微言通于《春秋》，阐抉何氏公羊之旨，遂演成常州公羊今文经学思潮。

乾嘉诋宋儒，魏源诋乾嘉，由此可见世风之骤变。钱穆对龚自珍、魏源的论学精神有以下评述：“感切时变，有志经济，而晚节仍以辨汉儒经学与今古文名家。则甚矣时风世业之难回，苟非大力斡旋气运，足以驱一世而转趋，则仍随逐因循至于途穷而后已也。晚清今文一派，大抵菲薄考据，而仍以考据成业。然心已精，气已浮，犹不如一心尊尚考据者所得犹较踏实。其先特为考据之反动，其终汇于考据之颓流，魏龚其著例也。”[①] 但他又认为，龚自珍实承章学诚“六经皆史”之精神，其学业意趣，乃亦一反当时经学家媚古之习，而留心于当代之治教，于是盱衡世局而道唱变法之论。汉学重在实事求是，公羊家重在舍名物训诂而追求微言大义，这显然已失去汉学精神。

钱穆对清学术思想史的研究以今文家康有为为殿。康有为的今文经学承袭常州公羊学，并加以发挥。他对康有为的研究，考察其学术流变，揭示康氏思想前后发展的内在逻辑。

钱穆认为，康有为学术生涯始于长兴万木草堂讲学。其精神在于以讲学来追随孔子之道，反对顾炎武以来清儒博雅之学。他把孔子讲学要旨归于“志于道、据于德、依于仁、游于艺。”志于道包括格物、厉节、辨惑、慎独。凡此所列，主张人生实际，不主张训诂、考订。宋儒理欲之辨为戴震所抵制，而康氏以存天理，去人欲来训格物奉

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第532页。

为入学之首义。惠栋、戴震提倡因字义明经训，而康氏说厉节、慎独，求返回晚明遗老。据于德包括主静出倪、养心不动、变化气质、检摄威仪。依于仁包括敦行孝弟、崇尚任恤、广宣教会，同体饥溺。游于艺包括义理之学、经世之学、考据之学、词章之学。这与乾嘉以来学风不同。汉学重经世，宋学重义理，它们分别是孔门四科，这是康氏早期讲学的纲领。康氏讲学是受其师朱次琦的影响。朱次琦讲学主张融合汉宋，以四行五学为宗旨。这四行，即惇行孝弟，崇尚名节，变化气质，检摄威仪。五学为经学、史学、掌故之学、性理之学、辞章之学。康氏教人也务求博通，受其影响。如钱穆所说："窃谓九江之有南海，盖犹蕺山之有梨洲，同学请业，皆在早年，而晚岁声名，远越师门。三百年学术，有此遥遥相对，足成佳话。"[①]

钱穆注意到，康有为中期学术思想与早期思想不同。他把中期学术思想称之为"新经学与世界主义结合。"[②] 所谓新经学，就是对乾嘉考据学进行批判，重建今文经学为其改制服务。世界主义指发挥大同学说，建立未来社会的理想乌托邦。

康有为的新经学代表著是《新学伪经考》和《孔子改制考》。《新学伪经考》主张，东汉以来的古文经都出自于刘歆伪造，不可信，其目的在于为新莽政权作论证。主要论点是，两汉经学并没有所谓古文，凡是古文都是刘歆伪造的。秦始皇焚书并未厄及六经，汉代十四博士所传皆为孔门足本，并没有残缺。孔子时期所用的字也就是秦汉时期的篆文，从文字角度看，也没有今古文之目。刘歆想要掩盖其伪造经书的痕迹，在校中秘书时，对一切古书多有搀杂混乱。刘歆之所以造伪经书是想辅佐王莽篡夺汉室江山，首先湮乱孔子的微言大义。[③] 在钱穆看来，康有为对刘歆的怀疑大多是无证据的

---

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 641 页。

② 钱穆《中国近三百年学术史》，第 641—678 页。

③ 钱穆《国学概论》，第 308 页。

武断，并全面进行批判(详见经学论一章)。康有为对古文经的批判表明，汉学家以尊古崇汉开始，现在又以疑古疑汉而告终。

等到康有为的《孔子改制考》出现，清儒古训古礼、师傅家法的研究又开始转向，一变为创法立制，论政经世之途。一些祖述何休的公羊派学者，如刘逢禄、宋翔凤、龚自珍等，都谈改制，而康氏之学与此有所不同。康有为所谓改制实际上是一种革命，社会改造。因此，他喜欢讲“通三统”，三统就是夏、商、周三代不同，应当随时因革。又侈谈“张三世”，三世就是据乱世、升平世和太平世，愈改而愈进。康氏政治上的变法与维新的主张渊源于此。在钱穆看来，康有为的新经学思想也非独创，直接受廖平的影响。梁启超也不否认这一点。

至于《大同书》，钱穆认为这是康有为的独创，其目的是想建立一个具有世界主义特色的理想乌托邦。康氏认为，人类诸种苦难的根源在于存在着九界：国界，分疆土部落。级界，发贵贱清浊。种界，分黄白棕黑。形界，分男女。家界，私父子夫妇兄弟之亲。业界，私农工商之产。乱界，有不平不通不同不公之法。类界，有人与鸟兽虫之别。苦界，以苦生苦，传种无穷无尽，不可思议。由此他提出救苦之道，在于破九界，也即大同思想，主要有以下几方面：(1)无国家，全世界设置一个总政府，分若干区域。(2)总政府及区政府都由民选。(3)无家族，男女同栖不得超过一年，届期须换人。(4)妇女有身者入胎教院，儿童出生后入育婴院。(5)儿童按年入蒙养院，以及各级学校。(6)成年以后，由政府指派分任农工等生产事业。(7)病则入养病院，老则入养老病。(8)胎教、育婴、蒙养、养病诸院为各区最高的设备，入者得最高的享乐。(9)成年男女，例须以若干年服役于这些院，如今天的兵役。(10)公共宿舍、公共食堂有等差，各以其劳作所入自由享用。(11)警惰为最严厉的刑罚。(12)学术上有新发明，以及在胎教等五院有特别劳绩的得到特殊奖励。

(13)死则火葬,火葬场比邻为肥皂工厂。[1]

梁启超对康有为的《大同书》给予积极评价,称"有为著此书时,固一无依傍,一无剿袭,在三十年前,而其理想与今日所谓世界主义、社会主义者多合符契,而陈议之高且过之。呜呼!真可谓豪杰之士。"[2] 钱穆不同意梁氏的说法,并对康有为的大同思想进行分析。所谓大同思想,陈义虽高,唐大不实,接近于空想游戏。康氏论学推尊孔子,对不同意自己意见的,则贬斥为俗学,只有自己才是孔子真传,其实他并没有了解孔子,把孔子之外的新奇之论不加分析的并归于孔子,尤其是以男女同栖当立期限为《大同书》措施之一,已经背离孔子的原义,其实这也不是康有为的独创,不过是受西方婚姻自由启发发挥而已。梁氏认为康有为所谓佛法出家,不如使其无家可出,这是主张毁灭家族,是对佛法的发挥。至于去国界、种界,这是因为康有为是粤人,处于中外接触频繁地区,是对种姓国别谈薄发挥。总之,大同说为空想不实之论。

钱穆还对康氏大同说的理论渊源进行追述,指出:"在中国则为庄子之寓言荒唐,为墨子之兼爱无等,又炫于欧美之新奇,附之释氏之广大,而独似孔子为说。"[3] 大同思想表面是似乎与孔子有关,实质上是庄子不现实的遐想,墨家的兼爱绝对平等,以及欧美近世空想社会主义和佛家学说的混合物。

康有为的晚期思想趋于保守。钱穆认为,康有为思想上的两个极端,以戊戌变法为界。变法以前慷慨激昂,多次上书,力陈变法不可缓,变法才能图强。而戊戌变法失败以后思想发生重大转变,从激进变为保守。从表面上看,不管激进还是保守,其尊孔立场似乎没有改变,但实质上康有为尊孔并不理解孔子,而是以西方的模式

① 钱穆《国学概论》,第309—310页。

② 梁启超《清代学术概论》,第74页。

③ 钱穆《中国近三百年学术史》,第665页。

套用在孔子身上。“西洋有教主，长素则以孔子为教主；西洋有宪法，长素乃以《春秋》为宪法。”[1] 把西学附会在孔子身上，这样便把孔子洋化了，尊孔实为尊洋，这是钱穆对康有为尊孔实质分析后得出的结论。

钱穆对康有为的研究侧重在揭示晚清今文经学发展的内在逻辑。晚清公羊今文经学始于常州庄氏，训诂名物务求其所谓微言大义，这已与吴皖两学学风不同。后又从信公羊而信今文，又从信今文而怀疑古文，于是汉学以尊古开始，又以疑古而告终。到了康有为《新学伪经考》，可以说疑古思潮到达极端，又作《孔子改制考》，然后清儒古训、古礼、师傅、家法的研究被创法、立制、论政、经世之学所代替。后来《大同书》提出世界主义的理想，乾嘉朴学最后寿终正寝了。

(二)西学东渐

清代从道光、咸丰开始，政治崩溃，今文经经世思潮兴起。与此同时，随着西方殖民者的入侵，西方文化也不断传入中国。西学东渐也成为晚清学术思想史的一个重要理论问题。钱穆对西学东渐的研究，采取了与佛学东来进行比较的方式，揭示了西方东渐与佛学东来的不同之处。主要有以下几点：

第一，佛学是纯宗教的，专偏在出世，不牵涉到政治社会一切现实问题。因此南北朝隋唐时期，一面是佛学思想广泛传播，一面在政治社会一切现实措施方面却大体因袭两汉旧规模，不致有根本上的改变。近代西方思想，关于宗教教理方面在中国始终未发生深刻的影响，而在涉及政治社会现实人生的种种理论与措施的背后，或者说源头处，另有一种更深远更内在的历史文化的整个精神作背景。在我们没有了解、把握到西方这种历史文化的整体精神之

① 钱穆《中国近三百年学术史》，第 702 页。

前，仅从其浮显的外层或流漫到表面的种种现实问题上来作枝节之认识与模仿，则往往知其一不知其二，而匆忙硬插进中国思想的原有体系中来，更容易引起波折，增添混乱。

第二，佛教传入时交通艰难，经典传播与翻译不容易，其流入速度迟缓。因此使中国得以慢慢咀嚼，逐步消化。近代西学东来，如洪流汹涌而至。性质既复杂，容量又大，而且流速又猛，于是使中国思想界产生一种生吞活剥，食而不化的病象。

第三，佛教东来，大体是彼来而此受。当时中国高僧在国内多已先有一番教育的根基与文化的修养。自己先有准备，再求兼通。因此双方异同有比较、有会通。近代吸收西方文化，大体是我往而彼教。出国留学的多为青年，对本国传统历史文化，没有真实基础，学成归国，变成知彼而不知己，导致新旧冲突。用西方立场来看待中国，因此不易了解中国自己的真相。而把对东方一无了解的人骤然送进西方，等于赤手入闹市，没有资货，无从仔细挑选鉴别，也只有随手捡拾一些零碎不相干的新东西而已。

第四，以前中印交流，是纯思想理论的，又带有一种宗教情绪。因此当时中国高僧们都带有一种个人牺牲的求真精神。近代中西交流，夹杂进商业与军事。而西方是一种帝国主义的殖民侵略，中国是力求富强，救危图存。最先动机本不在文化与真理上，种种流弊，由此漫衍。

第五，晚汉之季，中国思想界由儒家转为道家，走向消极，佛学在这种条件下传入，非常适合。而且正因为态度是消极的，大家都想从实际人生圈子中退出来，去寻求另一种真理。这种态度，在消极方面可以消解当时实际人生中的许多纠结与矛盾，在积极方面却给予当时人精神上另一种兴奋与寄托。如是则消极变为积极。晚清道光、咸丰以来，清政权高压开始崩溃，中国思想界开始想从经典考据转入积极，重新注意实际人生政治社会各方面。而这时西方思想也开始传入，似乎也应该相适合。但消极出世，只具有一个态

度就行了；积极入世，应该在知识、理论上有更充分地准备。而道光、咸丰以来的思想准备不足，根本没有一个坚固确定的立脚点，急剧感到西方那种精神的弥漫。实干的意向超过了研究与探寻，破坏的情绪超过了建设。事实上发生了种种阻碍与冲突，反而由此激起思想上的悲观，而转向极端与过激，于是正面向外的接受反而减少，反面向内的攻击反而增多。这时期的思想界，并没有从外面引进一些新鲜的东西，却永远在内部不断地破坏了一切旧的。这种激进主义，的确有很多毛病。

第六，佛教教理也有种种派别，种种态度，但其派别中的共同点比较容易认取。其转变过程也不甚急剧。近代西方文化本身则在五花八门，派别纷歧中突飞猛进，急剧变动，不容易把握其中的精神。中国人在没有主观态度的情况下一意追随，导致出主入奴、望尘莫及的景象。[①]

钱穆关于西学东来的分析说明，吸收外面另一个传统的新文化来改造自己，不是一件容易的事。中国以往思想界，对人文真理的探索确实存在着不足。晚清中国人初与西方接触，只肯承认他的船坚炮利、国富兵强。当时的普遍意见，都主张“中学为体，西学为用”，可惜当时不知中体，对自己认识不足，在空洞无把握的心理态度之下，如何运用得好人家文化成果呢？其结果“由造船炮转到变法维新，又转到一连串的破坏与革命。最先是政治革命，继之文化革命，又继之是社会革命。模仿别人不见效，总认是自己本身作梗，不断把自己断丧。断丧愈深，模仿更低能。”[②]这种断丧与模仿形成的一个恶性循环，可以说是晚清的最大悲剧。要想使这种悲剧不再重演，不仅在于振兴经济，而且也要重视传统文化的建设，使国民对传统文化抱有一种温情与敬意。只有对传统文化的深厚爱与理

---

① 钱穆《中国思想史》，第280—282页。

② 钱穆《中国思想史》，第282—283页。

解，才能更好地吸收别人先进的文化，使之与自己优秀文化传统相结合。这一点在今天也具有现实意义。

晚清民初治清代学术思想史者，始于章太炎，有系统的研究者当推梁启超与钱穆。比较而言，梁启超治清代学术侧重宏观分析，整体把握，涉及传统学术、西学东渐的方方面面。钱穆则更多的是微观分析，重在研究传统学术与思想。梁启超的学术视野要比钱穆开阔，而钱穆的分析则比梁启超深入。梁启超主要从汉学角度来理解清代学术，过多的强调清代学术对宋学的批判与反动，对汉学的继承与发展，以及清代汉学对经学考据学的贡献。钱穆侧重从宋学的角度来诠释清代学术，强调宋学在清代，尤其是清初，仍有很大的影响。与梁启超有所不同，钱穆十分注意不同学者，学派之间的师友承继关系，以及渊源流变，侧重于他们之间来龙去脉的疏理。钱穆对清代学术史的研究晚于梁启超，无疑受梁氏的影响，尤其是早年出版的《国学概论》论清代考据学部分多处引用梁氏的观点，并加以发挥。后来所撰《中国近三百年学术史》更多的是发挥己见，超越梁启超，可谓后来者居上。钱穆对清代学术的研究在学术界有很大的影响，他的这方面著作是治清代学术的必读书。

第八章　历史研究

钱穆的历史研究十分广泛，包括史学理论、史学研究的领域、史学方法等。他的历史学立足于中国，以综合、阐扬传统史学为归指，同时又注意借鉴、吸纳、消化西方史学，并在此基础上建立了以人文主义为特征的历史学体系，在当时实证主义史学占统治地位条件下，可谓独树一帜。

一　史学理论

钱穆从人与自然的关系角度把握历史。他把人类的知识分为两大类，其一是自然，其二是人文。历史学则属于人文科学的一种最基本的学问。因为“历史只是记载人事。人事记载就称为历史。所以史学只是一种人事之学。所谓人事，乃指一切人为之事，取与自然为别。学史学，首先该懂得人，其次该懂得事。”① 钱穆又从认识论出发诠释历史，由此把历史分为三方面：历史本身、历史材料、历史知识。历史本身就是大群人生整个已往的经验。至于这个经验，这已往的人生，人们用文字把它记载下来，或者因种种关系，保存有许多从前遗留下的东西，使人类的后代，可以根据这些历史遗物去了解、回过头去认识已往的经验，已往的人生，这就是历史材料与历史记载。人们凭借这些材料和记载来反观已往历史的本身，再依反观所得来预测人类的将来，这叫历史知识。

钱穆认为史学为人事之学，包括人和事，人与事是历史上发生

① 钱穆《史学导言》，台北中央日报社 1981 年版，第 23 页。

的，因此离不开自己所处的时代，这是所谓的历史时间，由此他把历史又分为三要项，即历史时间、历史事件、历史人物，并以这三要项构筑其史学理论。

历史时间。钱穆反对抽象的时间。时间有过去、现在、未来。他指出："历史上之过去非过去，而历史上之未来非未来，历史学者当凝过去、未来为一大现在，而后始克当历史研究之任务。"① 这表明历史是一个时间的学问，而历史上的"时间"概念与物理、心理上的过去、现在、将来分法的时间概念不同。历史是一生生不已的生命过程，过去与现在、现在与未来，刹那刹那，因果相连，难以割裂。在历史这一大生命、大事业的过程中，任何历史事件其实都是改变过去与改变未来的事业，因此，这一"现在"或"当下"，莫不有相当的宽度。钱穆有时把这一宽度解释为"无限量的宽度"，认为我们总是在这一无限量宽度的现在中不断努力，以把握将来而改变过去。他讲的时间其实也包含着空间，如说："司马迁所谓究天人之际，通古今之变，此即融贯空间诸相，通透时间诸相，而综合一视之。"② 只是因为讲历史，空间已融汇在时间中。在他看来，"一切过去，都该能保留在未来中，不要认为过去的已经过去了，当知过去可以永远保留。未来的可以早侵入到过去，过去的也可早控制着未来。"③ 又"历史是一个大现在，上包过去，下包未来，是一个真实不动的大地盘，我们即凭此地盘而活动。"④ 如此看来，中国的过去并没有过去，中国的现在，既已涵盖着过去，又包孕着未来。中国的民族文化生命的发展上下一贯，是永无止境的。

历史事件。钱穆认为，历史离不开事件，应把历史看成一件事。

---

① 钱穆《世界局势与中国文化》，台北东大图书公司 1977 年版，第 234 页。

② 钱穆《世界局势与中国文化》，第 238 页。

③ 钱穆《史学导言》，第 47 页。

④ 钱穆《史学导言》，第 53 页。

“中国则只是个中国，民族抟成与国家创建，这是中国史一条大趋向，也可说全部中国史，惟有这一件事，即国家与民族之创成与扩展。”① 中国历史惟一大事，就是民族抟成与国家创建，形成一个民族国家统一的局面。其实历史背后有一番大生命存在，这就是中华民族五千年来的一番大生命。中华民族的大生命要丢也丢不掉，因为它早已记载在中华民族的历史上。我们了解历史，就是要了解自己这一民族，这一条绵延五千年来的大生命。我们各个人的生命不过是自然物质生命，历史所见则是文化精神生命。就历史文化生命而言，今天中国人都是从这一悠久的文化中产生的。他告诫：“要把研究历史发展当作人类社会一条大生命前进之一项图样，一种法则来看，不要把我们历史的智慧聪明和精力只限定在历史上一件一件事看，把历史事件看得太死。只看见一件一件事，在事之背后，则无意义，无价值。”②

应该说，钱穆把历史当成活的历史，一部中国史便活在今天我们中国人身上。由此来考察历史，才能懂得历史的意义与价值。正如他所说：“我们讲历史，决不是死的历史，一切已经过去，我们该换一个眼光来讲，全部历史都活在这里。一部中国史，便活在今天我们中国人身上。”③ 人类历史正因为是活的历史而不是死的历史，才使我们能知古可以知今，知今也可以知古，知彼可以知我，知我也可以知彼。这才可以称得上一种体用兼备的史学。

历史人物。钱穆讲历史尤重人。他说：“我们的所谓历史，把文字记载下来的，只是狭义的历史。我们的人生过程，我们人类大生命的过程，才是广义的历史。”④ 在这里，历史不再是死的物的历史，而是活的人的历史。人的历史的创造者，又是历史的表现者，同

① 钱穆《史学导言》，第 55 页。
② 钱穆《史学导言》，第 64 页。
③ 钱穆《史学导言》，第 53 页。
④ 钱穆《史学导言》，第 68 页。

时亦是历史的主宰者。正是由于人不同，所创造所表现所主宰的历史也不同。如此历史主体的作用得到了高扬。

钱穆认为中国传统史学正是按着这历史三要项发展的。因历史时间，才有编年史，因历史事件，才有记事本末体，因历史人物，才有列传体。他的史学是以传统史学为基础的。

由此可以看出，钱穆的历史观有两个明显的特点。

第一、生命哲学的历史观。“历史乃是一种生命之学。有生命必有精神。生命藏在里，精神表露在外。”① 他把历史当作民族精神生命的大流，当作大群人生的经验。在这一生命过程中，“所过者化，所存者神”(孟子语)。在历史的流衍中，不值得记忆的，只是一种鬼相。鬼者，归也，散归太虚。而值得人们再经验再记忆再创造的，不褪淡，不消失，具有生命活力的，是一种神性。神者，伸也，能伸展、能再创造。历史事件一件件地过去了，历史人物一个个地死亡了，然却过而未去，死而不亡。因为历史事件和人物影响到当今与未来，且后代人会不断地诠释出新义；因为他们留传下来的神，即历史精神还要再伸展、再创造、再诠释、再经验。这一历史精神就是神，就是天。人们通过总结历史事件和人物的历史经验得到的历史知识，就与历史大生命相应，而究天(神或历史精神)人(即现代人)之际，通古今之变的史学才得以经世致用。②

第二、经世致用的历史观。钱穆所谓把过去、未来凝合为一个“大现在”，实际上是重视当今，以当代为主，使史学与当身现实相结合。他的“新史学”、“新国史”，意在“通今”，“史学本求通今，若治史而不通今，此亦失治史之旨，并将无史可治耳。”③ 这表明他并不是老古董，他的历史观在正确全面体认民族传统及史学理论的基

① 钱穆《史学导言》，第 36 页。

② 蒋义斌《钱宾四先生之历史思想》，《钱穆传记资料》第 3 册，台湾天一出版社 1981 年版。

③ 钱穆《朱子新学案》，台北三民书局 1982 年版，第 5 册，第 58 页。

础上，力求革新，求以合之当世，并为民族革新的事业服务。这就是在"常"的历史精神的指引下，在先人业绩的基础上，继续创造以完成一个大现在。所谓"通今"，也就是既不埋怨古人，又不被古人所束缚，力图创造一个尽可能好的"现在"。他肯定近世史学的"革新派"，就是肯定他们密切关注现实。把史学与现实联系起来，治史才有意义。他写《国史大纲》就是为了现实这个目的，为了造就一个好的现在的中国。史家揭示历史正反两方面经验教训，为改革社会提供参照，就是"通今"，知古不知今，是为"陆沉"。

钱穆"凝合过去未来为一大现在"的历史观，又是针对传统与现代二分的弊病的。他认为，"就中国人立场，当由中国之旧传统而现代化。不当喜新厌旧，而当由己之旧而达于新，乃始得之。"[①] 从某种意义上说，中国的现代化是传统的现代化、传统的更新。他还以传统的因革损益观进一步说明现代化离不开传统，反对以西化代替现代化。"今日国人好言现代化，憎言传统。所谓现代化，乃指西化言。其实西方亦自有其传统，而中国历史亦各有其现代化。孔子曰：'殷因于夏礼，有所损益可知也。周因于殷礼，有所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。'其言因言继，即言其传统。其言损益，即当时之现代化。夏商周三代，何尝非当时之现代化？""今则欲尽弃故常，一扫而空以为损，一因西方以为益。则西方传统纵其尽善尽美，亦恐无以益于此一空之我矣。其然，岂不然乎？"[②] 进一步说，把自己本民族的传统一概扫空、否定，是不能很好地吸取别人文化的。正是由于否定自己的传统，才"模仿别人不见效，总认是自己本身作梗，不断把自己断丧。断丧愈深，模仿更低能。"[③] 这是他对近世抛弃传统而全盘西化的基本看法。其语言虽说过激，但值

① 钱穆《现代中国学术论衡》，湖南岳麓书社 1985 年版，第 138 页。

② 钱穆《现代中国学术论衡》，第 149－150 页。

③ 钱穆《中国思想史》，台湾学生书局 1985 年版，第 283 页。

得深思。

钱穆强调历史研究应当“求以合之当世（‘明天人之际，通古今之变，求以合之当世’）”① 这一历史观在历史与现代人之间架起了一座桥梁，使我们可以通过这座桥梁去究天人之际，通古今之变。

二　史学的研究领域

钱穆的史学研究领域相当广泛，涉及通史、部门史、文化史。他治史的次第是先对历史作宏观研究，进行总体把握，然后把历史平铺开，分门别类的研究政治、社会、经济、学术、人物和地理等专门史，最后进到文化史，把历史与文化史有机地结合起来，历史在文化史中得到最终的完成。这体现他所倡导的“研究历史，所最应注意者，乃为在此历史背后所蕴藏而完成之文化，历史乃其外表，文化则是其内容”② 的基本精神。

（一）通　史

清末民初以来研究史学主要有三派：一是传统派（即记诵派），二是革新派（即宣传派），三是科学派（即考订派）。钱穆认为它们都有局限。传统派主张记诵，熟悉典章制度，多识前言往行，精于校勘辑补。科学派是以科学方法整理国故的潮流而起。这两派都重于历史材料方面，缺乏系统，因而无意义，是一种纯书本文字，与现实无关。革新派治史有意义、有系统，并努力把史学与现实结合起来。但他们急于求知识，而忽于问材料，对于历史，他们既不如记诵派知识广，也没有考订派所获的史实精。因此，革新派的治史实质上

① 钱穆《中国近三百年学术史》，中华书局 1986 年版，自序，第 4 页。

② 钱穆《中国历史研究法》，台北东大图书公司 1988 年版，自序，第 1 页。

由于缺乏史实和史材，治史的意义也变成无意义的了。

钱穆治通史吸取诸派之长以弥补其短。他以为，治通史“无疑的将以记诵考订派之工夫，而达宣传革新派之目。彼必将从积存的历史材料中出头，将于极艰苦之准备下，呈露其极平易之面相。将以专家毕生尽气之精力所萃，而为国人日月浏览之所能通贯。”[①]

当时的新派史学在政治制度、学术思想和社会经济三方面研究的结论大体上是：在政治上，秦以来的历史是专制黑暗的历史；在文化上，秦汉以后二千年，文化思想停滞不前，没有进步；在社会经济上，中国秦汉以后的社会经济是落后的，一言以蔽之，中国历史是封建社会。钱穆认为这是以西方历史套用中国史。他的通史研究，在立论标准上反对以一知半解的西方史知识为依据，主张深入理解本民族文化历史发展的个性与特性。他对通史的总体看法是，“以政制言，中国自秦以下，即为中央统一之局，其下郡、县递辖，更无世袭之封君，此不足以言‘封建’。以学术言，自先秦儒、墨唱始，学术流于民间，既不为贵族世家所独擅，又不为宗教所专有。平民社会传播学术之机会，既易且广，而学业即为从政之阶梯，白衣卿相，自秦以来即尔。即无特殊之贵族阶级，是亦不足以言‘封建’。若就经济情况而论，中国虽称以农立国，然工商业之发展，战国、秦、汉以来，已有可观。惟在上者不断加节制，不使有甚贫、甚富之判。”[②] 这种看法与新派史学不同。

他又以整体与动态的方法，把国史看作是一个不断变动的历程。几千年来的中国社会经济、政治制度和学术思想是发展变化着的，而不是一成不变的。就政治制度而言，综观国史，政治演进经历三阶段，由封建（分封）统一到郡县的统一（在秦汉完成），由宗室外戚等人组成的政府渐变为士人政府（东汉完成），由士族门第再度

① 钱穆《国史大纲》，商务印书馆 1994 年，引论，第 8 页。

② 钱穆《国史大纲》，第 21—22 页。

变为科举竞选(隋唐完成),考试与选举成为维持中国历代政府纲纪的两大骨干。就学术思想而言,秦以后学术,不仅从宗教势力下脱离,也从政治势力下独立,渊源于晚周先秦,递衍至秦汉隋唐,一脉相承,历久不衰。北宋学术的兴起,实际上是先秦以后第二次平民学术思想自由发展的新气象。就经济而言,秦汉以后的进步表现在经济的逐渐扩大,而经济发展与文化传播、政治建设逐渐相伴而行,尽管在历史上快慢不同,但大趋势是在和平中向前发展。

钱穆在研究通史中尤其重视学术思想在历史发展中的作用,认为,中国古代社会的政治、经济运作的背后有一个思想观念存在。学术思想"常超然于政治势力之外,而享有其自由,亦复常尽其指导政治之责任。"[①] 在学术思想指导下,秦以后的政治社会朝着一个合理的方向进行。如铨选与考试是《礼运》所谓"天下为公,选贤与能"宗旨所致。在全国民众中施以一种合理的教育,在这种教育下选拔人才,以服务于国家,有成绩者可以升迁,这正是晚周诸子的士人政治思想的体现。秦汉以后的政治大体按照这一方向演进。汉武帝按董仲舒的提议,"罢黜百家,独尊儒术",专门设立五经博士,博士弟子成为入仕唯一正途。三国两晋时期统一的政府灭亡,然而东晋南北朝政府规模以及立国的理论仍然沿续两汉。隋唐统一政府的建立,其精神渊源则是孔子、董仲舒相承的文治思想。秦代政治的后面,也有一个远大的理想,这个思想渊源于战国学术,秦汉不失为沿着时代的要求与趋势而前进的进步政治。隋唐统一无疑证明,中国历史虽经历了几百年的长期战乱,其背后尚有一种精神力量依然使中国再度走上光明之路。钱穆所讲的这种精神力量是以儒家为主的优秀文化传统,它才是民族文化推进的原动力,即"生力"。

钱穆在肯定中国历史演进有生力的同时,也承认有病态,"生

---

① 钱穆《国史大纲》,第 17 页。

力者，即其民族与国家历史所由推进之根本动力也。病态者，即其历史演进途中所时时不免遭遇之顿挫与波折也。"这便使历史的演进，"常如曲线形之波浪，而不能成一直线以向前。"① 他所谓的"病态"，主要指中唐以后的社会是一个平铺散漫的社会，政治仍为一种和平大一统的政治，王室高高在上，社会与政府的骄纵与专擅。又如社会无豪强巨富，虽日趋于平等，但贫无赈，弱无保，其事不能全部依赖于政府，而民间又苦于不能自振。再如政府与民间沟通在于科举，科举为官后出现腐败等。这都是中唐以后的病态。宋儒讲学主要针对这种种病态而发。然而宋以后不能自救，招致蒙古入主中原，使中国政治进一步遭到损害。明代废除宰相，尊君权，以及清朝满族统治，皆背离了传统士人政治、文治政府的精神。这些都是中国历史中的病态。由此可知，他并不一味的褒奖中国历史，在看到长处的同时，也指出其短处，与片面的肯定历史和片面的否定历史是不同的。

可贵之处在于，钱穆不仅承认中国历史的病态，挽救这些病态就需要一种"更生"，而且强调这种"更生"，"非徒于外面为涂饰模拟、矫柔造作之谓，乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。而牖启此种力量之发舒与成长者，'自觉'之精神，较之效法他人之诚挚为尤要。"② 他认为，我民族数百世血液浇灌、精肉培壅的民族文化精神具有顽强的生命力，充满了生机，不仅能挽救自身病态，而且也能回应西方文化的挑战，争取光辉的前途。

钱穆的通史研究，不仅充分注意到中国史与西方史的区别，努力察其异，揭示特殊性，而且充分注意到历史的变异性。尤其强调从本民族内部挖掘现代化因素，反对一味西化等观点，在当时西化派占主导的情况下是非常独到的。

---

① 钱穆《国史大纲》，引论，第25—26页。

② 钱穆《国史大纲》，引论，第30页。

(二)部门史

钱穆研究历史的逻辑是:"先对普通史求了解,然后再分类以求。从历史的各方面分析来看,然后再加以综合,则仍见此一历史之大全体。"[①] 由此他分别探讨了政治史、社会史、经济史、学术史、历史人物、历史地理等专门史。

政治史。钱穆对政治史的研究,尤其重视传统政治制度问题。在他看来,政治应该分为两方面:一是人事,一是制度。人事经常变动,制度则由人创立、由人改订。制度较为稳定,可以规定人事、限制人事。他研究中国政治史的侧重点是制度的沿革问题。[②] 他还具体提出研究政治制度的七项要求:第一、"要讲一代的制度,必先精熟一代的人事。若离开人事单来看制度,则制度只是一条条的条文。"第二、"任何一项制度,决不是孤立存在的。各项制度间,必然是互相配合,形成一整套。"第三、"制度虽像勒定为成文,其实还是跟着人事随时有变动。"第四、"某一项制度之逐渐在酝酿,又必有种种用意,来创设此制度。"第五、"任何一制度,决不会绝对有利而无弊,也不会绝对有弊而无利。所谓得失,即根据其实际利弊面判定。"第六、"我们讨论一项制度,固然应该重视其时代性,同时又该重视其地域性。推扩而言,我们该重视其国别性。"第七、"说到历史的特殊性,则必牵连深入到全部文化史。"[③] 他认为,中国传统的政治制度主要有四方面:政府组织、考试选举、赋税、国防兵役。这四个方面,从汉代起,经过唐、宋、明、清四朝,大体反映了中国政治制度的沿革。

钱穆具体指出中国政治制度的特征:(1)中国传统政治,论其

---

① 钱穆《中国历史研究法》,第 15 页。

② 钱穆《中国历代政治得失》,台北东大图书公司 1986 年版,前言,第 1 页。

③ 钱穆《中国历代政治得失》,前言,第 1—4 页。

主要用意，可以说全从政治的职分上着眼，因此第一注重的是选贤与能，第二注重的是设官分职。(2)因为中国是一个大国，求便于统一，因此不得不保留一个举国共戴的皇帝，但因无法运用民意来公选，皇位不得不世袭。(3)要避免皇帝世袭的弊害，最好是采用“虚君制”，由一个副皇帝，即宰相来代替皇帝负实际的职务及责任(明清两代则由皇帝来亲任宰相之职，只不负不称职之责。)(4)政府与皇室划分(此直到清代皆然)(5)政府与社会融合，即由社会选拔贤才来组织政府。(6)宰相负一切政治上最高而综合的职责。(7)选拔人才的责任，交付给各级行政官员自行采用其属员(从汉至唐辟举)，考试权交付给礼部和吏部(宋代以后则专在礼部)。(8)考得成绩升黜官吏则交给吏部。(9)监察弹劾权交付给特设的独立机关(唐代之御史台下至明代之都察院)。(10)对皇帝的谏诤责任及最高命令的复审与驳正权交付给事中与谏官(这两官职，唐代隶属于宰相，宋以后到明渐渐成为独立机关，清代废除)。(11)职权既定，分层负责，下级官各有独立地位，几乎政府中许多要职权都分配在下级，而由上级官综其成，宰相则总百官之成。[1] 他告诫，研究政治史不仅要注意制度和人事，还要“当知中国历代所制定所实行的一切制度，其背后都隐伏着一套思想理论之存在。”[2] 而政治行事不过是其理论付诸实施罢了，因此，把制度、人事和理想结合起来，才能把握中国政治的精神。

社会史。钱穆认为，中国社会坚韧性最大，持续力最强，且推动力也最大，融化力也最强，在此能延续至今有四千年以上的悠久传统。他不同意以西方史模式套用中国，强调西方社会史与中国社会史不同。西方的封建社会起于北方蛮族入侵，罗马帝国崩溃以后，西方社会处于无政府时期，因而封建制自下而上建立起来，而中国

---

① 钱穆《国史新论》，台北东大图书公司 1984 年，第 52—53 页。

② 钱穆《中国历史研究法》，第 28 页。

从秦朝以后基本是统一的郡县制。西欧封建社会中存在着贵族与平民两大阶级，而中国无阶级，中国知识分子掌握政权，通过考试做官，非世袭。西方封建社会的解体，是由于工商业在城市的兴起，而中国历史上城市早已存在，中国城市就是政治、经济的中心，上面有统一的政府，下面有自由的商业，它与西方中古时期城市独立于封建系统是不同的。

基于这些不同，钱穆揭示中国社会的特殊性，“便是在中国社会中同时有士、农、工、商之四民。若我们必为中国社会定一名称，则不如称之曰‘四民社会’，较为合宜。”① 中国社会是一个由士农工商组成的四民社会，在四民社会中，他强调士即知识分子占主导地位。中国社会的历史传统在于政治与社会是相互联系在一起的，而这两者的结合处便是士，“士是社会的主要中心，亦是政府之组成分子。中国向称耕读传家。农村子弟，勤习经书。再经选举或考试，便能踏进政府，参与国事。故士之一流品，乃是结合政治社会使之成为上下一体之核心。”② 他根据士即知识分子地位的变动，把中国社会划分为以下几个时期：(1)游士时期。这是指春秋战国贵族阶级崩溃、士人新兴的转型时期。(2)郎吏时期，或选举社会、士族兴起时期。这是指两汉时期的政府已经变为士人的政府。(3)九品中正时期。这是指魏晋南北朝时的门第社会。(4)科举时期。这是指唐代，也可以说是“白衣举子”的社会。(5)进士时期。科举进士虽唐代已有，但绝大多数由白衣上进，则是从宋代开始的。

钱穆以“士”阶层地位的变化，来说明中国社会演进的形态，告诫“我们该根据历史实事求是，作客观分析。西方人自据西方历史来作研究对象，其所得结论，未必可以全部搬到东方社会来应用。又且我们中国社会绵延四五千年，一贯禅递而来。故家遗泽，积厚

---

① 钱穆《中国历史研究法》，第 38 页。

② 同上。

流光。其所以能有如此之内蕴。必有值得我们作缜密精详推求之必要。”[1] 要之，他主张根据中国历史的实际情况来划分社会发展的不同时期，反对先立下一个哲学的历史观任意裁剪中国历史。在研究社会史时，钱穆除强调应注意正史中有关社会方面的史料之外，还应注意姓氏谱谍学与地方志。

经济史。研究中国经济史，首先应该注意中国传统对经济的基本观点。钱穆指出：“经济对于人生自属必需，但此项必需亦有一限度，人生对经济之需要言，并不是无限的。经济之需要既有一个限度，我们姑称此限度谓之是经济之水准。倘经济水准超出了此必须限度，对人生可谓属于极不必需。此不必需之经济，我姑称之谓是一种超水准之经济。它既已超过了人生必需的限度，这便是无限度，亦即是无水准可言了。低水准的必需经济，对人生只有其积极价值，可是不必须的超水准经济，却对人生并无积极价值。”[2] 不必要的高水准的经济要求对人生是消极的，甚至是有害的，因为这种经济要求只能提高人的欲望，而不能提高人生。基于这种认识，他研究经济史主要从两方面入手，一是保持必需的经济低水准，一是防止经济超高水准。中国历史上的经济不走极端，具有一种中和性，可谓人文主义之经济。[3]

钱穆主张，研究经济史，要把它与政治史、社会史结合起来，应该从政治史、社会史来研究经济史，也应该从政治思想、社会思想来研究经济思想，还应该从政治制度、社会制度来研究经济制度。

学术史。在钱穆看来，政治、社会、经济中都共有一个最高的人文思想在领导。因此，必须研究学术史。中国学术的基本特点是会通，研究学术史应从会通出发，不是单攻一门。从会通出发，才能把

---

① 钱穆《中国历史研究法》，第 41 页。
② 钱穆《中国历史研究法》，第 49 页。
③ 钱穆《中国历史研究法》，第 60 页。

握中国学术的大气象。中国历史的传统理想是由政治领导社会，由学术领导政治，而学术起于社会下层，不受政府的控制。“故中国学术之主要出发点，乃是一种人本位主义，亦可说是一种人文主义。其主要精神，乃在面对人群社会中一切人事问题之各项实际措施。”[①] 重视人在社会中的地位。另外，中国宗教不发达，而儒家思想本身含有一套宗教精神，代替了宗教的功能。就中国学术的内容而言，大体分心性之学和治平之学。心性之学是德性之学，治平之学属于人群实践方面，是史学。心学是做人的大宗纲，史学是做事的大原本。中国学术传统主要就在于如何做人、如何做事上，虽具体流变有所不同，但这一大方向是不变的。当然，把中国学术看成心性之学与治平之学，反映其主要精神，但仅仅归结于这两方面，未免有些片面。

历史人物。钱穆指出：“历史是人事的记录，必是先有了人才有历史的。但不一定有人必会有历史，定要在人中有少数人能来创造历史。又创造了历史，也不一定能继续绵延的，定要不断有人来推持这历史，使他承续不绝。”[②] 少数人在历史上作用巨大，因此要重视历史人物的研究。

他按心性与事功关系把历史人物分为三类，指出其不同特点。第一、治世盛世的人物与衰世乱世的人物。中国历史上的历史人物产生于衰乱世的更多于治盛世的，而且强于治盛世的。因为盛世时期，事业有所表现，其表现即成为历史，但在事业上所表现出的人物，其人物本身则绝非事业可尽。相反，处于衰世的人物无事业表现，但在事业之外正能表现自己，他所表现的正是赤裸裸的一个人。第二，得志成功的人物与不得志失败的人物。历史有成功与失败，人随时代的成功而成功，这是当然的。但人能在失败时代有其

① 钱穆《中国历史研究法》，第 66 页。

② 钱穆《中国历史研究法》，第 81 页。

成功，这才是大成功，因为他能引起将来历史的更成功。第三、有表现的人物与无表现的人物。无事业表现的人物不能载入历史，但在无表现背后，则卓然有一人在，这就是一大表现。

历史地理。钱穆强调研究历史应与研究地理同步进行，他说："中国古时，常把天、地、人三位合在一起讲，这是有一番极大的现实真理在内的。故研究历史，同时要懂得地理。若把天代表共通性，地则代表了个别性。人处于共通的天之下，但必经由个别的地，而后再能回复到共通的天，此为人类历史演变一共同的大进程。"[①]他提出治古史地三原则。一是地名原始，"其先地名亦皆有意义可释，乃通名，非专名，《尔雅》释山释水诸篇可证。"二是地名迁徙，"必有先后，决非异地同时可以各得此名不谋而合也。地名迁徙之背后，盖有民族迁徙之踪迹可资推说。"三是地名沿革，"大概腹地冲要，文物殷盛，人事多变之区，每有新名迭起，旧名被掩，则地名之改革为多；而边荒穷陬，人文未启，故事流传，递相因袭。"自谓治古史地有所新得，"乃据三大原则互相会通而得。"[②]其治史地又分四项，即氏族、地理、人物、年代。认为光凭年代与人物，无法确证古史，"故治古史，愈溯而上，乃惟氏族、地理两要项。考地所得，可资以解说当时各氏族之活动区域及其往来转徙之迹，与夫各族间离合消长之情势，则已可为古史描出一粗略之轮廓。"[③]必须考察古代民族之文化状态与地理区域。

钱穆研究古史地重视文化在其发展演变中的作用。中国人何以能够致于大一统，何以能将不同地区、不同性格、不同风格的人们共同陶育在同一个文化系统之下，并共同来创造这个历史传统呢？钱穆认为，"中国之地理扩展，并非如西方帝国主义凭武力来向

---

① 钱穆《中国历史研究法》，第 99－100 页。

② 钱穆《史记地名考》，台北三民书局 1984 年版，序。

③ 同上。

外征服，而是一种自然的趋向于文化的凝聚与统一。因此，西方历史看似复杂而实单纯，其复杂在外面，而内里则单纯。中国历史看似单纯而实复杂，其单纯在外面形式，而内里精神则实是复杂。西方史上之所谓英国人、法国人，只似一种化学单位。而中国历史上之中国人，则似化学上一种混合制剂。”① 由于文化的因素，中国地理扩展是以文化扩展为背景的。反过来，中国文化的拓展也以地理的拓展为前提，随着新地域的转进而得以扩大。中国文化新生大体均产生于新的疆土地域上。总的趋势是，中国的地理与文化的推扩是由北向南移进的，其拓展是由中原向四周辐射的。钱穆把古史地纳入文化视野加以考察，说明他的历史地理学是文化史地学。

（三）文化史

文化史是钱穆历史研究的归宿。他指出：“如果专从文化史角度看，其范围要比上述（指政治、社会、经济、学术、人物、地理）各方大，可以说，文化是全部历史的整体，应该在历史的整体中去寻求历史的发展过程，这才是文化的真正意义。”② 他进一步认为，历史是人事的记载，但有很多人事不载入史籍中，凡没有载入史籍中的并不是不重要，只是由于史体所限而不能一一载入。这里所说的历史整体是兼指载入史籍与没有载入史籍而言的。文化是人生，这里指的人生不是个别人的分别人生，而是大群体的全人生，即有大群所集合而成的人生，包括人生的各部门，无论是物质的还是精神的，这才成为大群人生的总体。它又是立体的，而不是平面的，并兼涵在历史演变之中。这是人所研究的文化史的内涵。可以说他的通史与专门史研究都是以文化做背景的，都是在文化大视野中进行的。历史在文化中得到最终的显现，文化史使历史的内涵达到空

① 钱穆《中国历史研究法》，第 106 页。

② 钱穆《中国历史研究法》，第 115 页。

前的丰富。研究文化史使历史活了，使历史变成了一幅幅活生生的有血有肉的民族精神的画卷。关于他文化研究的方方面面后有专章论述，这里就不赘述了。

三　史学研究的方法论

钱穆的史学成果颇为丰硕，研究的深度与广度，并世罕有人能企及。他不仅有独到的史义、史观、史论与史考，且还有一套独特史学研究方法论。他的史学方法论本身就是一个值得深究的课题。在史心、史识、史德、史才与深厚的功力，共与殊、变与化、变与常、古与今、通与专、博与约、客与主、内与外、智慧与功力等各方面的关系上，他的史学方法和实践都有“推故而别致其新”之处。

刘知几认为史家应有史才、史学、史识“三长”。章学诚补充了“史德”。钱穆又提出史心，系统地阐述了它们之间的关系。

史心，即为民族、国家、大群体的长远利益和前途而立志操心之良史的心情，又指人们对待历史传统的心态。钱穆认为，如果不关心民族国家，这样学历史，“最多只能谈掌故，说旧事，更无史学精神可言。”[①] 与史心相关有史德。治史必有德性，所谓德，也只是一种心智修养，要能不抱偏见，不作武断，不凭主观，不求速达。史才指“贵能分析，又贵能综合”。所谓分析，“须能将一件事解剖开来，从各方面去看。”所谓综合，“由外面看来，像是绝不相同的两件事，或两件以上的事，要能将它合起来看，能窥见其大原，能看成其为一事之多面。”[②] 史识是指“须能见其全，能见其大，能见其远，能见其深，能见人所不见处。”[③]

---

① 钱穆《中国历史研究法》，第 36 页。

② 钱穆《中国历史研究法》，第 10 页。

③ 同上。

钱穆把史心、史德、史才、史识结合起来看待历史。他告诫治史者，“必要养成一番广大的心胸，乃及一番远大的眼光，来看此历史之变化，更贵能识得历史大趋，一切世运兴衰，背后决定全在人。决定人的，不在眼前物质条件，乃在长久的精神条件。须知我们大家负有此时代责任，须能把我们自己国家民族已往在长期中之一切兴衰得失作为我求知识的对象。如此般的知识，可谓之史识。历史上有过不少为民族为国家为大群体长期前程而立志操心的大人物，他们此种心情，可谓之是史心。培养史心，来求取史识，这一种学问，乃谓之史学。史学必以国家民族大群体长时期上下古今直及将来为其学问之对象。由此培养出一番见识与心智，始得把其身成为一历史正面人物。便是能参加此民族国家历史大趋之人物。其所表现，则在此人物之当身，在此人物之现代。在其当身现代所干之事业，即是一历史事业，不限于其当身与现代。”[①]

钱穆强调，必须把史心、史德、史识、史才与史法、史义结合起来，才能成为史家。他认为，世界上绝对没有纯客观的历史，我们决不能把过去史实全部记载下来，不能不经过主观的观察和了解而去写历史。我们必须对史实之背景意义有所了解，并有了某种价值观，才能拿这一观点来写史。因此，从来的历史，必然寓褒贬，别是非。史家记载下来的历史，不但要与史实符合，且须与其所记载的一段历史之过去、未来相贯通。若不能贯通，则此项记载不能称为历史。钱穆说：“写史有史法与史义，如何观察记载是史法，如何了解历史之意义与价值为史义。如何获得史义，则须有史心、史德、史识。惟其有史家之心智，才能洞观史实，而史心须与史德相配合，那样才能得到史识。”[②] 他特别强调史心、史德、史义，并强调它们与史才、史识、史法的有机结合，把民族大义、社会道义、中国情怀与

① 钱穆《史学导言》，第 39－40 页。

② 钱穆《新亚遗铎》，台北东大图书公司 1989 年版，第 325 页。

客观主义评价统一起来。

共殊相别，变常互通，以求尺度准确。

钱穆的史学研究，特别注意阐发民族历史的特殊性。他指出："研究历史首先要注意的便是其特殊性。我们以往的传统，与其他民族有变有异，有自己的特殊性。没有特殊性，就不成为历史。如果世界上一切国家民族，都没有其相互的个别特殊性，只是混同一色，那就只需要，亦只可能，有一部人类史或世界史便概括尽了。更不须，也不能，再有各国国别史之分。"① 过去冯友兰在"贞元六书"特别是其中的《新理学》、《新事论》中提出过"别共殊"的问题，但冯友兰意在指出世界文化发展大势之共相，因而把中与西的文化问题置换为古与今的问题、中古与近代的问题、生产的家庭化与社会化的问题。当然，后来冯友兰关于中国哲学史的论著也充分注意到中国哲学与文化的特殊性。梁漱溟自始至终关注着"殊相"与"个性"，40 年代末曾就文化的共殊问题，"中西之异"是否就是"古今之别"的问题，在《中国文化要义》中批评了冯友兰。钱穆极力强调文化与历史的民族性、个性、特殊性，对"无分中外，惟别古今"，以欧洲历史文化的发展作为唯一尺度来衡量中国的主张，给予痛斥，指责提出上述观点的人"蔑视文化之个性"，"袭取他人之格套，强我以必就其范围"。

钱穆在强调不同文化之间的差异性、特殊性的同时，也并非简单否定普遍性、时代性。在他看来，一些人所说的文化的普遍性，并不具有普遍性，而是拿着也是殊相的西方史作一些似是而非的抽象，当作教条，当作共相。例如所谓"五种生产方式"云云，对东方民族或其他民族，甚至在西方史上也没有普遍性。钱穆对所谓"中国比西方落后一个历史阶段"，仍处于"中古"或"封建"诸说屡加批驳，反对用"封建"两个字概括中国的传统社会，以"专制"两个字概

① 钱穆《中国历史研究法》，第 2 页。

括中国古代的政治体制，有力地驳斥了这两个名词的滥用，言之确凿，论证有力。中国西周的“封建”根本不能与西方中古封建制度相提并论，秦汉以后更是不同。他指出中国古代政治，特别是官制，是世界文化史上的特例。与世界上其他近代社会相比，中国古代社会及政治结构确有其特殊性。他主张深入细致地、不带先入之见地把东西方，首先是中国史的问题弄清楚，再来考虑人类文明的共性问题，这才真正是一种史家的态度。

关于历史的变异性，钱穆不仅没有忽视，反而对它作了精到的研究。他重视历史在变动中的进展，历史时期的变异性，指出：“历史时代之划分，即划分在其变上。如果没有变，便无时代可分。”无时代之变，便无历史可写。“历史之必具变异性，正如其必具特殊性。我们再把此二者，即特殊性和变异性加在一起，就成为历史之传统性。我们研究历史，首先就当知历史的三种特性。”[①]以历史的特殊性与变异性来看待历史，他肯定“国家之存在，民族之绵延，历史之持续，自当有随时革新改进之处”，但告诫国人“没有半身腰斩，把以往一刀切断，而可获得新生的。我们要从新创建新历史、新文化，也决不能遽尔推翻一切原有的旧历史、旧传统，只盲目全部学习他人，便可重新创造自己。”[②]

内外兼修，通专互涵，以求主客统一。

钱穆既是专家，又是通儒，一再坚持章学诚“道欲通方，业须专一”的主张，一再批评门户之见与党同伐异，都是非常深刻的。通专结合是史家的一大目标，做到通专结合，才能真正把主观与客观统一起来。他不仅在专门问题上用功甚勤，尤其强调通识。学问“贵会通以求，不贵分别以观”，[③]“通学在前，专精在后，先其大体缓其

① 钱穆《中国历史研究法》，第 2—3 页。

② 钱穆《中国历史研究法》，第 30 页。

③ 钱穆《现代中国学术论衡》，第 68 页。

小节，此乃学问之常轨正道。”①

关于主客统一，按当代诠释学的观点，所谓历史传统，既不是主观的，也不是客观的，而是主客观的交融和统一，是一种涵盖一切过程和关系。传统其实就是理解者内在地置身于其中的历史。在历史学学习和研究的过程中，理解者或史学家的视域就进入了他要理解的那个视域，并与过去的视域不断融合。历史的主体属于传统并参与传统。我们总是在一定的传统中理解、改铸、发现、创造新的传统。传统是多维的、开放的、变动的，而且是历史上人们不断参与进去的过程。

前面多次谈到钱穆在经史子集研究中坚持历史事实的客观性，重视传统思想、学术在中国古代社会文化生活方式中的客观基础，坚持史料的考证、甄别，坚持多闻阙疑、实事求是的态度。同时，他又有自己主观的情感的投射，特别是他德性生命的投射。他对中国特性的抉发，恰恰是主客观的绝好的统一。这种统一有赖于史家内外兼修。钱穆有关史心、史德、史才、史识、史义、史法的结合，通与专的结合，中国情怀与客观主义评价的结合，史家的智慧与功力的结合等等，都表明了内外兼修的重要。这正是他解释传统的独到之处。在这一方面，他真正继承了中国古代史家之德。也应看到他的视域因情感偏见的影响有时也发生偏差。

打破门户，考据、义理、辞章三结合，以求文质并茂。姚鼐、戴震、陈澧等都强调考据、义理、辞章之学不可偏废。如讲义理之学，不能废考据、辞章之学。讲考据之学，也不能废义理、辞章之学。钱穆发挥了这一主张，从两个角度分析阐述考据、义理、辞章不可偏废的道理。他认为，这三者不可偏废有两个讲法，“一是说学问之类别。如说此人喜讲义理之学，此人喜讲考据之学，又有人专讲文学。如诸位进文学院，分选文学史学哲学三系，学问正自可分此三大

① 钱穆《学龠》，香港自印本 1958 年，第 143 页。

类。不能专有此一类而偏废了其他的两类。此是从学问类别上讲。但亦可从学问之成分上讲。任何一项学问中，定涵有义理、考据、辞章三个主要的成分。此三者，合则成美，偏则成病。”① 他以考据见长，但对片面追求考据的学风给予了批评，在《学术与心术》一文中认为，“考据诚所当重，然不当即以考据代学问。”

宏观、中观与微观研究的统一。钱穆的史学体现宏观、中观与微观的统一。他的宏观研究，如《国史大纲》、《国学概论》、《中国思想史》中有微观的根据，他的微观研究，如《朱子新学案》、《刘向歆父子年谱》中有宏观的涵义。他还有大量的中观研究专著，如《中国近三百年学术史》、《宋明理学概述》等等。他提倡小中见大、部分中见整体、繁多中见统一、流变中见贞常的方法，强调研究中的具体分析和据实分析，反对将中国文化史、学术史、思想史、经学史、儒学史等等，化约成几个抽象的概念，或者如时下一些人习惯的做法那样，轻率地“一言以蔽之”，武断地、片面地、笼统地说中国文化如何如何。另一方面，他又反对只见树木不见森林，反对把研究狭隘化。他更多地注重通识，注重整体性和全局。

智慧与功力的统一。

钱穆对于治史还论及智慧与功力相结合的问题。他主张，智慧与功力两者不可偏废，智慧需要功力的培养、功力也需要智慧的指导。《论语》说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”如果把“学”当作功力，那么“思”就是智慧。学而不思等于只知用功，而无智慧，不免糊涂。思而不学，只凭智慧而不下功夫，也靠不住。“智慧与功力须循环相辅前进。”② 他进一步从智慧与功力相结合的角度阐述治史的三个递进阶段。

第一阶段是治史的入门阶段。这一阶段包括两个层次，第一

① 钱穆《史学导言》，第 6 页。

② 钱穆《中国学术通义》，台北学生书局 1984 年版，第 303 页。

层，应懂得"由前人之智慧来指导自己的功力"。第二层，"由前人之功力来培养我自己的智慧"。[1] 这个前人的智慧，也是由其功力来培养而成，因此可以依据前人功力来培养自己的智慧。这两层次是治史的入门工夫。第二阶段与第一阶段密切相关。以上说的是凭自己的智慧来窥探前人的功力，对前人功力有所体悟，自己功力便可又进一步使用。现在进一步，以自己的功力来体会前人的智慧，最先是从别人的心来启发自己的心，是上面所说从前人的功力启发自己的智慧。现在是要以自己的心来证发前人的心，即是以自己的功力来体会前人的智慧。学问进行到这一步，才可以说懂得做学问，到了已是"升堂"境界，已能神交古人。上述第一步是"从师治学"。现在第二步是"从学得师"了。第三阶段。钱穆认为，第三阶段不仅升堂，而且"入室"，也即是"成学"阶段。到了这个阶段，学问才开始为我所有，我已为主而不为客，学问成为我的安宅，我可以自成一家。他总结指出，上述第一个阶段是"从学"阶段，第二阶段是"知学"阶段，第三阶段是"成学"阶段。[2]

清末自梁启超提出"历史科学"和"科学的历史"观念起，史学主流始终沿着"科学化"的道路前进。当时史学巨子莫不高唱"科学化"。梁启超、胡适等主张引进各种公理、公例来观察和解释历史，采用包括统计方法在内的科学方法去治史学。以顾颉刚为代表的方法论派看重历史门径和演进观点的系统利用。以王国维为代表的考证学派和以傅斯年为代表的史料学派则强调第一手材料的发现、整理与考释，各种新工具的利用与扩充。由王国维的以"新学问"名"新材料"之发现与考释，最能反映这两大派的"科学化"。钱穆治史学重视考据、史料受这一思潮影响，但他与这一科学、实证的史学主流不同的地方在于，强调治史中的人文精神，尤其是对国

---

① 钱穆《中国学术通义》，第 313 页。

② 钱穆《中国学术通义》，第 318 页。

史的温情与敬意的态度。他在研究历史中，力求把科学实证与主观诠释结合起来，这在当时的史学界是独树一帜的。

总之，钱穆的史学思想、方法与实践，反映20世纪中国史学发展的一个侧面，应值得珍视。

第九章　文化与文化比较研究

钱穆的史学最后落实到文化上，因此他的史学也称之为文化史学。他从学术角度来谈传统文化，认为中国学术史、中国思想史与中国文化史是密不可分的。在文化中，他最一般地回答和概括了学术史和思想史的内容，把学术史和思想史提到了一个宏观的高度。在文化方面，他具体阐述了文化学的理论、中国文化史、中国文化精神、中西文化比较等问题。

一　文化学的理论

钱穆的文化学具有人文主义特色。其理论的建构以人为中心，突出人在文化中的地位。从文化与大群人生的密切联系出发，他认为，文化理论是研究人生意义与价值的学问。

(一)文化的本质

钱穆首先对文化学作出界定。他说："文化学是研究人生意义的一种学问。自然界有事物，而可以无意义。进入人文界，则一切事物，必有意义之存在。每一事物之意义，即在其与另一事物之内在的交互相联处，即在其互相关系处。人生意义，概括言之，有两大目标。一是多方面之扩大与配合，一是长时期之延续与演进。此即中国《易经》上所谓的可大可久。任何人生之某一方面，某一时期，若与其他方面其他时期之联系性割绝而孤立了，则不仅无扩大、无演进，而且其本身亦将无意义可言。因此我们也可以说，文化学是研究人生价值的一种学问。价值便决定在其意义上。愈富于可大

可久的意义者，则其价值愈高。反之则愈低。于是我们暂可得一结论，文化学是就人类生活之具有传统性、综合性的整一全体而研究其内在的意义与价值的一种学问。”[①] 由此可知，钱穆的文化学，是人文主义的文化学，人文主义的文化学强调研究的重心是文化系统的价值与意义，尤其是大群人生与历史文化传统的多方面开拓与长期发展的价值与意义。

关于文化的本质，“五四”以来，学者意见不一。

胡适区分“文化”与“文明”，认为先有文明，然后才有文化。他指出：“文明是一个民族应付他的环境的总成绩。”“文化是一种文明所形成的生活的方式。”[②] 胡氏反驳了西洋文明为唯物的、东方文明为精神的这种“东方民族夸大狂的病态心理”，指出凡文明都是人心思智力运用自然界的质与力的作品，没有一种文明单是精神的或单是物质的，指出东西文化的一个根本不同之点，一边是自暴自弃不思不虑（东），一边是继续不断地寻求真理（西）。梁启超在《什么是文化》一文里说：“文化者，人类心能所开积出来之有价值的共业也。易言之，凡人类心能所开创，历代积累起来，有助于正德、利用、厚生之物质的和精神的一切共同的业绩，都叫做文化。”[③] 把“文化”界定为生活方式，梁启超与胡适并无不同，但二人的中西比较则有异，晚期梁启超认同中国文化精神。梁漱溟指出：“文化并非别的，乃是人类生活的样法。”“全部中国文化是一个整的（至少其各部门各方面相联贯）。它为中国人所享用，亦出于中国人之所创造，复转而陶铸了中国人。”[④] 胡适、梁启超、梁漱溟都持一种“大文化观”。

---

① 钱穆《文化学大义》，台北正中书局 1983 年版，第 6 页。

② 胡适《我们对于西洋近代文明的态度》，《现代评论》四卷 833 页，1926 年 7 月。

③ 梁启超《饮冰室合集》，文集第 14 册。

④ 梁漱溟《东西方文化及其哲学》，商务印书馆 1992 年，第 53 页。

贺麟在40年代提出文化定义，认为“文化就是经过人类精神陶铸过的自然。”“文化只能说是精神的显现，也可以说，文化是‘道’凭借人类的精神活动而显现出来的价值物，而非自然物。”在他看来，“文化是名词，同时也是动词；化字含有改变的意义”；“所谓文化，乃是人文化，即是人类精神的活动所影响、所支配、所产生的。又可说文化即是理性化，就是以理性来处理任何事，从理性中产生的，即谓之文化。”他认为文化包括真、善、美，即真理化、艺术化、道德化。“文化的特征乃是征服人类的精神，使人精神心悦诚服”，这显然缩小了文化的内涵。他实际把文化上升为哲学层面，认为“无文化哲学作指针，而漫作无穷的异同之辨，殊属劳而无功。”①

与上述诸家的文化本质相比，钱穆的文化本质有两个特点：一是坚持了广义的文化界说，二是提揭了文化的精髓。他说：“文化只是人生，只是人类的生活。惟此所谓人生，并不指个人人生而言。每一个人的生活，也可以说是人生，却不可说是文化。文化是指集体的大群的人类生活而言。在某一地区，某一集团，某一社会，或某一民族之集合的大群的人生，指其生活之各部门各方面综合的全体性而言，始得目之为文化。文化既是指的人类生活之综合的全体，此必有一段相当时期之绵延性与持续性。因此文化不是一平面的，而是一立体的，即在一空间性的地域的集体人生上面，必加进一时间性的、历史的发展与演进。文化是指的时空凝合的某一大群的生活之各部门各方面的整一全体。”②

钱穆的文化界说，进一步肯定了文化即是人的类生活，即是群体人生，肯定了文化的时间性、空间性、持续性和整合性。站在史学家的立场，他的文化定义更注重文化的包容性、复杂性、客观性、完

---

① 贺麟《文化与人生》，商务印书馆1988年，第278—280页。

② 钱穆《文化学大义》，第4页。

整性和传统性。他认为，在个体人未生之前已存在着一定社会的饮食、居住、衣着、道路交通，乃至这样那样的语言文字、社会风俗、宗教信仰、趣味爱好，以及智慧境界等，都属于集体人生，即文化的领域。这些既定的生活方式及生活内容，其寿命远较个人寿命为长久，而有持续性。文化譬如一大流，个人人生则只是此一大流中的一滴水。“文化尽管必需在每一个个人人生上表现，但个人人生究竟无法超脱文化而存在。文化规范着个人人生，指导着个人人生，而有其超越于每一个个人人生之外之上的客观存在。这一种存在，即是文化学的对象。”① 他还肯定了文化的综合性与融凝性。主张人类生活的每部门、每一方面，如衣食住行、社会风俗、趣味爱好、智慧境界等，都是互相配搭、互相融洽、互相渗透的，凝成了一个整体。他把一定时空人类群体生活看作是有机的整体和有序的系统。他举例说，如拼七巧板一样，一片移动，片片都得移动，人类生活的各部门各方面之间是息息相通的，交互联系的。

钱穆强调，文化就是生命，它将随着时代的发展向前伸展，不断成长。如果我们截取(横切)一个时期来衡量某一文化的意义与价值，如同单独提出一个部门来衡量全体，同样是不可靠的。我们必须在历史进程的全场面里，求其体段，寻其态势，看它如何配搭组织，再看它如何动进向前，这样才能对文化精神有比较客观、比较公允的估计与认识。

钱穆还通过文化与文明的比较进一步探讨了文化的内涵。他说：“文明文化两辞，皆自西方迻译而来，比二语应有别，而国人每多混用。大体文明文化，皆指人类群体生活而言。惟文明偏在外，属于物质方面。文化偏在内，属于精神方面。故文明可以向外传播，向外接受，文化则必由其群体内部精神积业而产生。”② 这里所说

---

① 钱穆《文化学大义》，第5页。

② 钱穆《中国文化史导论》，弁言，第1页。

的文化，是指狭义文化，即精神文化。在钱穆看来，产生机械的是文化，应用机械而造成人生的形形色色的是文明。文化可以产生文明，文明却不一定能产生文化。由欧美近代的科学精神而产生种种新机械、新工业，但采用此项新机械、新工业的不一定能产生与欧美人同样的科学精神。他看到文化产品中物质层面易学，精神层面难知的特点。他之所以强调文化与文明的差别，主要是从人文的立场，着意抉发文化精神的价值。从这里不难看出他与科学主义者如胡适的区别。

（二）文化的结构

钱穆从人生出发提出文化三层次和七要素之说。

对于文化的层次，钱穆说："文化既是人类生活的一个整一全体，我们要开始研究此整一全体，必先将此复杂的连绵的整一全体先加以分剖。分剖的方法，也可有两步骤。第一是把此多方面的人生试先加以分类，第二是把此长时期的人生试先加以分段。前者是对人类文化一种横剖面的研究，亦可说是平面的研究。后者是对人类文化一种纵割性的研究，亦可说是直线的研究。但人类文化又是时空交融的一个整一全体，因此我们分类段，横剖纵割，又须能两者配合。划分时期与分别部门这两工作，我们又必需到达一较自然的符合。"① 准此，钱穆把人生分为三层，文化也分为三层。

第一层是物质的（或自然的、经济的）人生。一切衣食住行，较多隶属于物质方面。人生不能脱离自然，不能不依赖物质支持。这是人类生活最先必须的一个阶段，也是文化的第一层次。第二层次是社会的（或政治的、集团的）人生。这是第二阶段的人生，也是文化的第二层。第三层次是精神的（或心灵的）人生。这一层人生，属于观念的、理性的、趣味的，如宗教人生、道德人生、文学人生、艺术

① 钱穆《文化学大义》，第 7 页。

人生等等。

钱穆认为，人生必须面对三个世界，首先是物世界，其次是人世界，再次是心世界，因而有了物质人生、社会人生和精神人生。从纵向看，从历时态考察，人文演进有如此三时期，人类文化史可以纵割成上述三阶段。从横向看，从共时态考察，任何时空条件下的文化系统，都可以横剖成由内而外，由心到物的三层次。从物质文化到社会文化到精神文化，是文化系统的三大层次。他又认为，以上三阶段或三层次不是对立的，而是相互涵摄、相互融和、相互衔接、相互补充的。人类文化的三阶段，从目的来说，第一层求存在，第二层求安乐，第三层求崇高。从方法来说，第一层重视斗争性，第二层重视组织性，第三层重视融和性。“第一阶层的文化特性是外倾的，向外斗争的。第二层则是内倾的，向内团结的，但到人类文化到达第三层，那时则是内外一体，物我交融的，古与今的时间性的隔阂融和了，自然界与人文界的壁障也同样融和了。”① 在他看来，文化演进，正是人生目的之逐步提高。但人类文化有时往往越过了第二级而直达第三级，这就是文化的过早成熟，有时为着高一级的目的而牺牲低一级，这就是文化演进中的变态或苦难。但文化也常常从苦难中跃进。如果仅为了低级目的而遏塞了高级的，则是文化之逆流与倒退。文化三阶层的正常演进，应该是一个超越一个，同时也一个包涵一个的。

钱穆认为，文化要素有七方面，包括经济、政治、科学、宗教、道德、文学、艺术等。这七要素在人类整体文化中各有其地位、功能、意义与价值。在以上七要素中，宗教、科学、道德、艺术是古今内外乃至未来世界，一切人生都不可或缺的部分。这四部门在各个文化体系中的作用和意义各不相同。他认为，大体说来，西方文化比较重要的是宗教和科学，而中国文化比较重要的是道德与艺术，这是

① 钱穆《文化学大义》，第 20—21 页。

双方文化体系结构不同所致。宗教和科学的共同点都是对外。宗教讲天、上帝，科学讲自然、万物，这些都在人的外面。而道德与艺术由人生内部发生，是内在于人生本体的。西方文化精神偏向外，中国文化精神偏向内。钱穆强调，道德与艺术是中国文化结构中的两大支柱。在中国，艺术与道德是一而二，二而一的。中国人的人生是道德人生，也是艺术人生。最高的道德人生，也是艺术人生。最高的道德就是最高的艺术，最高的艺术也是最高的道德。

（三）文化研究的方法和态度

钱穆还详尽地阐述了研究文化的方法和态度。

第一，从历史与哲学相结合的角度研究文化。我们研究文化现象或文化系统，即使是当前的文化现象与文化系统，都必须根据历史。因为文化是历史的真实表现，也是历史的真实成果。抛却历史，即无文化。另外，研究文化必须有哲学智慧，文化本身是一部历史，但研究文化则是一种哲学。全部历史只是平铺放着，须运用哲学的眼光加以汇通，从而阐发出其全部历史中的内涵意义与精神。但文化并非是一套哲学，哲学只是文化中的一个门类。我们讨论文化，讨论的本身是一种哲学，但讨论的对象却是历史。哲学可以凌空讨论，而历史与文化的讨论则要有凭有据。研究文化史必须把哲学智慧与历史事实结合起来。

第二，研究文化必须善于辨别异同。世界上各民族文化传统除了自有其相同之处外，还有其相异处，既有共性，又有个性，因此才有各种文化体系可说。当知每一文化体系，必有其特殊点所在，有其特殊点才能自成为一文化体系。不能说天下乌鸦一般黑，一切文化都必以符合西欧为终极。这是对西方中心论的批判。

第三，讨论文化必须从大处着眼，不可单看其细小处。研究文化如果专从细小处着眼，则将永远不识文化为何物。

第四，讨论文化要自其汇通处看，不应专就其分别处看。政治、

经济、思想、学术、艺术、宗教等种种项目，都属文化的一面，但在其背后，则有一会通合一的总体。我们如果分别地讲宗教、艺术、政治、经济等，并不即是在讲文化，须把这些方面汇通综合起来。如果研究文化问题，不能从其汇通处看，不能从其总体上求，则最多仍不免是一种文化偏见。

第五，讨论文化应懂得从远处看，不可专自近处看。要知文化有其纵深面，有长期的历史演变在内，不可只从一个平切面去认识。文化进展是一个长远的进程，在其进程中有波澜曲折，有迂回反复，不断有新的加进，但也永远有旧的保留。如果横切一面看，便看不见进展的大势。因此，对每一个民族文化传统的评价，不能单就眼前所见作评判，而应懂得会通历史全部过程，回头从远处看，向前也往远处看，才能有所见。

第六，讨论文化也应自其优点与长处看，不当只从其劣点与短处看。任何一个文化传统，都必须有其优点、长处，当然也有其劣点和短处。古往今来，世界上任何民族所创造出的任何文化体系绝不是十全十美的，将来是否能有一个十全十美无毛病的文化体系产生，很难说。恐怕人类文化将永远不会是十全十美的。既然任何历史文化都有其长短，我们研究中国文化要先了解其长处，然后指出其短处，不应只看短处而抹煞长处，否定自己的文化。①

以上是钱穆针对六十年来文化研究的偏颇而提出的文化研究和文化史研究中应注意的心态，观点与方法。

钱穆在论及文化研究方法时强调共态与个性的统一。文化有共处，是其共态，文化有相异处，是其个性。共态是一种普遍水准，个性则可能有特别见长，但也不能在个性上太发展，而在共态上太落后。由此，他提出“集异建同”的方法。他说：“世界文化之创兴，首在现有各地区各体系之各别文化，能相互承认各自之地位。先把

① 钱穆《中国历史研究法》，第115—123页。

此人类历史上多彩多姿各别创造的文化传统，平等地各自尊重其存在。然后能异中求同，同中见异，又能集异建同，采纳现世界各民族相异文化优点，来会通混合建造出一理想的世界文化。此该是一条正路。若定要标举某一文化体系，奉为共同圭臬，硬说惟此是最优秀者，而强人必从。窃恐此路难通。文化自大，固是一种病。文化自卑，亦非正常心理。我们能发扬自己文化传统，正可对将来世界文化贡献。我能堂堂地做一个中国人，才有资格参加做世界人。毁灭了各民族，何来有世界人？毁灭了各民族文化传统，又何来有世界文化？"①

钱穆"集异建同"的观点，较一般所谓"察异观同"更为深刻。世界文化的前景，决不抹煞、消融各民族文化之异（个性）；相反，世界文化的发展只可能建立在保留各民族文化的优长、发扬其差异的基础上。他也看到，弘扬民族文化的责任在人身上，如果没有文化修养与文化陶冶的人，是不能承担文化与护持文化的。今天要护持中国文化，承担中国文化，则需要一大批有着良好的文化修养与文化陶冶的人。

钱穆的文化学理论，不仅代表了一种信念，深信中国传统人文精神对现代世界的重要，也代表了一种肯定，肯定人文精神的价值。在当代，我们面临着唯科学主义、实证主义对精神价值的否定和相对主义所代表的人文精神的失落，钱穆的"集异建同"思想意在治疗和拯救人文精神，这是有深刻意义和现代价值的精辟之见。

二 中国文化史论

钱穆对中国文化史的分析，从地理与气候两个方面出发探寻了中国文化的发源，揭示中国文化演进的阶段，并在此基础上突出

① 钱穆《中国历史研究法》，第126页。

儒学在中国文化发展中的地位。

(一)中国文化的发源

钱穆不同意那种笼统地说中国文化发源于黄河的观点，他认为黄河本身并不适于灌溉与交通，中国文化发生不依赖于黄河本身，而所依凭的是黄河的各条支流。每一个支流的两岸及其流进黄河时两水相交的那一个角落里，才是古代中国的摇篮。他把那种两水相交而形成的三角地带叫做“水桠杈”，即中国古书中的“汭”，就是两水环抱之内的意思，用现代的话来说是三角地带。根据这种理论，他具体分析了中国文化的几个发源地。唐虞文化发源在今山西南部，黄河大曲的东岸及北岸，汾水两岸及其流入黄河的三角地带。夏文化发源于今河南西部，黄河大曲南岸，伊水洛水两岸，及其流入黄河的三角地带。周文化发生在今陕西东部，黄河大曲西岸，渭水两岸及其流入黄河的三角地带。这些地带土地肥沃，交通方便，很早就形成了一个文化共同体。这是中国西部文化系统的发生过程。商文化发源于今安阳县附近，在这里有漳水、洹水流入黄河。漳水和洹水流入黄河所形成的三角地带是殷商文化的发源地。殷商文化与东部一些两水相交所形成的其他文化，形成了中国古代东部文化系统。

从气候看，中国地处北温带。气候条件，以及物产等方面均不如其他几个文明古国好。这种气候环境使中国人一开始便在一种勤奋耐劳的情况下创造自己的文化。

但中国的地理环境又有其优点：

第一，人类古代文化发展，一般是在小环境里开始，其缺点在于不易形成伟大的国家组织。只有中国文化从一开始就在一个大环境下展开，因此容易养成并促进政治、社会，以及人事等方面的团结与处理方法的才能，使中国人能迅速完成内部统一。这是其他国家民族所不及的。

第二，在小的环境里产生的文化，容易遭受到外国文化较低的异族侵略，而打断或阻碍其发展。只有中国因为在大环境下展开，又能迅速完成国家内部的团结与统一，因此对外来异族的抵抗力量特别强，得以不受摧残，而保持其文化不断向前发展。

第三，古代文明多在小地面的肥沃区域里产生，因此容易到达其顶点，很早就失去另一新鲜向前的刺激，使其活力无地使用，趋向过度的奢侈生活，而招致社会内部的腐败与退化。只有中国文化因为在贫瘠而较广大的地面产生，因此不断有新刺激与新发展的前途，在其文化生长过程中，社会内部也始终能得保持着一种勤奋与朴素的美德，使其文化常有新精力，不易腐化。①

从地理环境出发研究中国文化是钱穆的一大特点。在他看来，中国文化赖以产生的地理环境是特殊的，因而造成了中国文化渊源的特殊性，使中国文化发展走了一条与其他民族文化发展不同的独特道路。这一结论是中肯的。

（二）中国文化演进的阶段

钱穆认为，中国很早就有了“历史”这一名词，而并无“社会”这一名词。社会一词是近代自西方传译过来的。中国古人所说的家、国、天下，已经包含社会一词的涵义。因此，要认识一个民族的文化，必须先认识其历史和社会。任何文化体系都具体表现在历史和社会两个方面。历史是过去的社会，社会是现在的历史。过去的历史留存于现在的社会中，现在的社会又是从过去的历史中来的。研究中国文化，主要也应该着眼于其社会与历史。他指出：“该着眼于在各时期的社会演变来认识中国史，该着眼在各时期的历史演变来认识中国社会，”“明了得中国史和中国社会，自能明了中国文

① 钱穆《中国文化史导论》，第一章。

化。"[1] 由此看来，钱穆所讲的中国文化史也是中国社会发展的历史。

钱穆提出了自己独特的中国文化演进过程四期说。

第一个时期是先秦时期。他认为这个时期中国人把对人生的理想和信念确定下来，这是中国文化演进的大方针，也是中国文化的终极目标所在。其具体表现在国家凝成与民族融和、古代观念与古代生活、古代学术与古代文字的形成等方面。第二个时期是汉唐时期。钱穆认为，这个时期的中国人把政治社会一切规模与制度大体上规划出一个轮廓。这是人生的共同境界，必须把它安顿妥帖，才谈得上个人的发展。第三个时期是宋元明清时期。钱穆认为，这个时期的特点是文学与艺术的显著发展，人生的共同境界安定了，个性的自由发展也开始了。第四个时期是我们面临着的最近将来的时期。从上一时期的最后阶段开始，中国文化面临着东西接触与文化更新问题，具体表现在两个方面：第一，如何赶快学到欧、美西方文化的富强力量，好把自己国家与民族的地位支撑住。第二，如何在学到欧、美西方文化的富强力量，而不把自己传统文化以安足为终极理想的农业文化之精神断丧或戕伐了。换言之，即是如何再吸收融和西方文化而使中国传统文化更光大与更充实。[2] 如果第一个问题不解决，中国将无法生存。如果第二个问题不解决，即使中国存在，而中国传统文化则消亡了。如果中国传统文化消亡了，也就是中国消亡了。这二个问题也是亡国与亡天下问题。天下即是文化。文化未亡，国家仍可复兴。文化已亡，国家不复存在。所以我们如只注意到"亡国"的问题，而不注意"亡天下"的问题，其结果是"国将不国"。钱穆的这一观点显然受着晚清邓实等国粹主义的文化观的影响。

---

① 钱穆《民族与文化》，台北东大图书公司 1989 年版，第 13 页。

② 钱穆《中国文化史导论》，第十章。

钱穆以中国文化本位的立场回答这两个问题。钱穆坚信，科学在中国发展将不会损害或拆毁中国原有的文化。因为中国传统文化一向是高兴接受外来元素而仍可无害其原有的旧组织。这不仅在于中国国民性的宽容博大，也由于中国传统文化特有的中和性格，使其可从多方面地吸收与融和。“不仅可以容受，应该还能开新，这是我们对于面临的最近中国新文化时期之前途的希望。”①

钱穆把以上四个时期分别称为宗教与哲学时期(此处所用的宗教与哲学即指人生的理想与信仰)；政治与经济时期(政治采用民本精神的文治政府，经济主张财富均衡的自由社会)；文学与艺术时期(文学艺术偏重在现实人生而又能代表一部分的宗教性能)；科学与工业时期(科学在理论方面必然将发挥实现第一时期的理想与信仰，科学在实用方面必然受第二时期政治与经济理论的控制与督导)。② 这种区分并非说中国文化在变异与转换，只是说中国文化在推扩与充实。中国文化依然是这一大趋向，只逐步推广到各方面，充实了部门。由此以往，中国人真到达他终极理想的天下太平与世界大同时期。

钱穆对中国文化史研究的特点在于，从中国文化本身出发寻找其发展的内在逻辑，强调中国文化发展的独立性与特殊性；克服机械地运用西方模式分析中国文化的弊病。从纵向看，肯定中国文化五千年一贯而下，一脉相承的特点，同时又突出了中国文化在不同时期发展中所体现的特殊性，把中国文化发展连续性的一般趋向与其在不同时期发展的特殊性有机地结合起来。

(三)儒学发展及其在中国文化中的地位

钱穆肯定儒学是中国文化的主干和核心。他的这种看法并不

---

① 钱穆《中国文化史导论》，第180页。

② 钱穆《中国文化史导论》，第十章。

只凭主观情感而没有客观依据。儒家植根于中国古代文化生活方式之中，植根于广大人们的日常生活之中，不过由圣人整理成系统而已。因此不主张用儒家经典中的一二句语录来概括儒家的思想，而是着力研究二千年来随着社会生活客观现实的变化发展而不断更新的儒家文化及其价值系统。他以史学立场把儒家分为六个时期，并看成一个不断与时俱进的活系统。如他所说："第一，先秦是创始期。第二，两汉是奠定期，以经学为主，而落实在一切政治制度、社会风尚、教育宗旨以及私人修养之中。第三，魏晋南北朝是扩大期，不但有义疏之学的创立，而且扩大到史学，从此经、史并称。第四，隋唐是转进期，儒学在经、史之外又向文学转进。第五，宋元明是儒家之综汇期与别出期。所谓综汇，指上承经、史、诗文的传统而加以融汇；所谓别出，则是理学。第六，清代儒学仍沿综汇与别出两路发展，但内容已不相同。清儒的别出在考据而不在理学。晚清公羊学的兴起则更是别出之别出。[①]

钱穆关于儒学的分期及其所持的标准颇具特色。他显然认为儒学一直在不断发展和扩大之中，并不仅仅限于心性之学或者考据之学的范围之内，而是在社会政事、经史博古、文章子集的各方面沿着先秦儒的博大范围扩张。他把贯通与综汇作为正潮，而所谓别出是在某一方面突破性地发展。别出也很重要，无论是向心性，还是向考据方面的别出，实际上都丰富了儒学的内容，最终也融入扩大与综汇的大潮。因此，钱穆所谓儒学史上的别出与综汇是相互联系的，别出是综汇基础上的别出，又以一定的综汇为归宿，他没有把儒学孤隘化，简单化。儒学所以成为中国文化的主干，是由儒学的基本精神、广博范围、历史发展客观地确定的，而不是什么人的一厢情愿。因此，某些儒学文化的攻之者与辨之者，其实都把儒

① 钱穆《中国儒学与中国文化传统》，见《中国学术通义》，台北、台湾学生书局1984年版。

学简单化了，把中国社会与中国历史的发展抽象化了。儒学的精神，是几千年中国人的生活方式、行为方式、思维方式、情感方式和价值取向的结晶，决不是某人、某派主观意向或情感所确定的。钱穆坚持的儒学大传统或中国文化的大传统，不是孤立、狭窄、单线、片面的，因此他没有门户之见。

余英时认为，钱穆对儒学看法分为两个层次：历史事实层次和信仰层次，[①] 确实如此。钱穆不仅把儒学作为客观研究的对象，同时也对儒学抱着无比深厚的感情，作为终身尊奉的人生信仰和立身的准则。他深信儒家价值系统对于社会和个人仍有积极功能，能为中国现代化，特别是现代人的安身立命，提供一个精神的基础、资源与指导。

三　中国文化的精神

钱穆对中国文化的研究中心，就是中华民族的独特精神。他对民族精神进行概括说："民族精神，乃是自然人和文化意识融合而始有的一种精神，这始是文化精神，也即是历史精神。只有中国历史文化的精神，才能孕育出世界上最悠久最伟大的中国民族来。若这一个民族的文化消灭了，这个民族便不可能再存在。目前世界上有许多民族，在历史上有其存在，而现在已消失无存，这关键在哪里呢？即在于他们没有了文化。我们可以说，没有一个有文化的民族会没有历史的，也没有一个有历史的民族会没有文化的。同时，也没有一段有文化的历史而不是由一个民族所产生的。因此，没有历史，即证其没有文化，没有文化，也不可能有历史。因为历史与文化就是一个民族精神的表现。所以没有历史，没有文化，也不可能

① 余英时《钱穆与中国文化》，第45页。

有民族之成立与存在。”①

概括地说，中华民族精神主要是我们民族固有的价值观念，是持续不断的一种历史传统，是我们民族生存与发展中具有维系、协和推动作用的一种活的精神力量。

钱穆讲的中华民族精神主要包括人文精神、融合精神、历史精神。

（一）人文精神

钱穆所说的中国文化的人文精神包括人文化成、天下一家；人为本位，道德中心；天人合一，性道一体；心与理一，用由体来几个方面。

人文化成，天下一家。钱穆说：“中国古人，原自有其一套人文和文化之观念和理想。何谓人文？物相杂谓之文，人文即指人群相处种种复杂的形相。物又指种类言，可见大而至于血流不同，种姓各异之民族并存，亦已包括在中国古人此一人文观念之内。惟其人群乃由不同种类相杂而成，于是乃有所谓化。如男女结合为夫妇，即化成了家庭。循此而往，群体日扩，人文日进，全人类相融，即化成为天下，因此，中国人之人文观，乃由人之一观念，直演进到天下之一观念，而一以贯之。”② 钱穆说的中国古人的文化观是“有体有用”，人文是体，各种和色人组成人之文。人既然能在此相异的人文中相安相处，把这个道理放大，就可以化成天下，所以化成天下就是用。“人同人的种种花样，这是一个自然的体，也是一个文化基础。从这上面来化成天下，这是一个理想世界，这是一个人生最高的文化理想。而人类相处可以终极完成为一个天下。此所谓天下

---

① 钱穆《中国历史精神》，香港1964年增附三版，第5—6页。

② 钱穆《民族与文化》，香港新亚书院1962年版，第3页。

者，就是天下一家之天下。”[1] 钱穆把“人文精神”理解为人与人、族与族、文与文相接相处群体本位的精神，表达了“天下一家”的文化理想。他说：“人文二字，指的是人群相处的一切现实及理想。中国文化之表现与成就，都围绕着这人文精神作中心。故中国文化体系能融通合一，莫不围绕此中心，而始见其意义与价值。”[2]

人为本位，道德中心。钱穆指出：“中国传统文化，彻头彻尾，乃是一种人道精神、道德精神。”中国传统人文精神之所以代替宗教功能，“以其特别重视道德观念故。中国人之道德观念，内本于心性，而外归极之于天。”[3] 他认为，整个人生社会唯一理想的境界就是善。自尽己性以止于至善，是中国人的最高道德信仰，与人善，为善最乐，众善奉行，是中国人的普遍宗教。中国人把一切人道中心建立在善字上。“修身齐家治国平天下，全只是在人圈子里尽人道。人道则只是一善字，最高道德也便是至善。因此说，中国的文化精神，要言之，则只是一种人文主义的道德精神。”[4] 与此相联，钱穆认为，中国文化以人为本位，“中国文化是个人中心的文化，是道德中心的文化，这并不是说中国人不看物质表现，但一切物质表现都得推本归趋于道德。此所谓人本位，以个人为中心，以天下即世界人群为极量。”[5] 所谓以个人为中心，以人为本位，则是以个体修身为基础，达到齐家治国平天下的一贯理想。他指出：“所谓人文，则兼知有家庭社会国家与天下。要做人，得在人群中做，得在家庭社会国家乃至天下人中做。要做人，必得单独个人各自去做，但此与个人主义不同。此每一单独的个人，要做人，均得在人群集体中做，

---

① 钱穆《民族与文化》，第 48 页。

② 钱穆《世界局势与中国文化》，台北东大图书公司 1977 年，第 331 页。

③ 钱穆《民族与文化》，第 32、25 页。

④ 钱穆《民族与文化》，第 29 页。

⑤ 钱穆《中国历史精神》，第 136 页。

但此亦与集体主义不同。要做人，又必须做一有德人，又必须一身具诸德。”“人处家庭中，便可教慈教孝，处国家及人群任何一机构中，便可教仁教敬。人与人相交接，便可以教信。故中国传统文化精神，乃一切寄托在人生实务上，一切寄托在人生实务之道德修养上，一切寄托在教育意义上。”① 由此得知，中国人文精神本质上是人的道德精神，而道德精神落脚到每一个体的人，并推扩至家、国、天下，也就是说，通过教化和修养，不同个体在家、国、天下等群体中尽自己的义务，彼此相处以德，终而能达到天下一家的道德理想境界。

钱穆用“天人合一”、“性道合一”来概括中国人文精神特质。由天人合一、性道合一可知，中国人文的道德精神特点有三：第一，内在与外在和合。“中国文化是人本位的，以人文为中心的，主要在求完成一个一个的人。此理想的一个一个的人，配合起来，就成一个理想的社会。所谓人文是外在的，但却是内发的。”② 第二，自然与人文和合。“中国人看法，性即是一自然，一切道从性而生，那就是自然人文合一。换句话说，即天人合一。”③ 第三，道德与宗教和合。中国人文主义植根于中国原始宗教对于天与上帝的信仰，对于天命、天道、天性的虔敬至诚之中，因而这种人文主义的道德精神又具有宗教性。这与西方人文主义是不同的。

（二）融合精神

钱穆关于“人文化成天下”的阐释，其实已涵盖了中国文化精神中的“和合”或“融合”的内容。但在形成民族国家、民族文化与民族性格的过程中，“和合”精神具有特殊的意义。

---

① 钱穆《民族与文化》，第32—33页。
② 钱穆《中国文化十二讲》，第13页。
③ 钱穆《中国文化十二讲》，第13—14页。

首先是民族融和。钱穆认为，民族创造出文化，文化又融凝此民族。中国古代民族观不以血统而以文化作为标准，为体，以化成天下为用。中国民族在古代原是由多数族系经过长期接触融和而渐趋统一的。迨其统一完成以后，也还依然地有所吸收融和而日趋扩大。“其实中国民族常在不断吸收，不断融和和不断扩大与更新之中。但同时他的主干大流，永远存在，而且极明显的存在，并不为他继续不断地所容纳的新流所吞没或冲散。我们可以说，中国民族是禀有坚强的持续性，而同时又具有伟大的同化力的，这大半要归功于其民族之德性与其文化之内涵，”①

其次是文化融和。钱穆指出：“中国人的文化观念，是深于民族观念的，换言之，即是文化界线深于民族界线的。但这并不是说中国人对于自己文化自高自大，对外来文化深闭固拒。中国文化虽则由其孤立创造，其四围虽则没有可以为他借镜或取统的文化观念，终是极为宏阔而适于世界性的，不局促于一民族或一国家。换言之，民族界线或国家疆域，是妨害或阻隔不住中国人传统文化观念的一种特殊的世界意味的。”② 中国文化的包纳性、同化力，可以从学习、消化佛学中得到证明。他认为，中国文化的包纳性与同化力归功于中国人天人合一。“中国人对外族异文化，常抱一种活泼广大的兴趣，常愿接受而消化之，把外面的新材料，来营养自己的旧传统。中国人常抱着一个天人合一的大理想，觉得外面一切异样新鲜的所见所值，都可融合协调，和凝为一。这是中国文化精神最主要的一个特性。”③

最后是国民性格的和合性。钱穆认为，中国国民性中“和合”的成分大于“分别”的成分。从婚姻、家庭到社会、国家，中国人注重的

---

① 钱穆《中国文化史导论》，第 19 页。

② 钱穆《中国文化史导论》，第 120 页。

③ 钱穆《中国文化史导论》，第 162 页。

是"和合"。这由性格决定。"西方人好分，是近他的性之所欲。今天我们中国分成两个，然而我们人的脑子里还是不喜分，喜欢合。大陆喜欢合，台湾亦喜欢合。"乃至"全世界的中国人，亦都喜欢合。"[①]这种国民性格在历史中也得以显现。"我拿中国四千年的历史来看，中国的国民性他们喜合。我拿西洋历史来看，他们的民族性喜欢分。他们有拉丁、条顿、斯拉夫等几个民族，而我们中国人在从前的中国历史上，亦时见有异民族加入，到今天都同化了，只成为一中国人。直到中华民国成立后，我们所谓汉、满、蒙、回、藏五族共和，依然有五个民族，但仍要合，不要分，同认为是中国人。"[②] 这种国民性格的和合性深刻反映了我们民族融和精神的渗透力。

（二）历史精神

中华民族是一个极富有历史感的民族。在世界上各国家各族中，中国是一个最爱好最尊重历史的民族。中国文化的历史精神就是中国五千年一贯而下，一脉相承的精神。纵观人类古代文明，不是中道夭折，就是没有历史观念，未曾留下一部详备的历史。只有中国绵延五千年的历史文化传统，全由中国人自己在主演。

针对一百多年来中国人对于历史文化的浮躁心理和偏狭意识，钱穆指出对祖国历史怀抱一种"温情与敬意"的思想。他在《国史大纲》扉页上指出："凡读本书请先具下列诸信念：

一、当信任何一国之国民，尤其是自称知识在水平线以上之国民，对其本国已往历史，应该略有所知。（否则最多只算一有知识的人，不能算一有知识的国民。）

二、所谓对其本国已往历史略有所知者，尤必附随一种对其本

---

① 钱穆《从中国历史来看中国国民性及中国文化》，香港中文大学出版社 1982 年版，第 27 页。

② 同上。

国已往历史之温情与敬意。(否则只算知道了一些外国史,不得云对本国史有知识。)

三、所谓对其本国已往历史有一种温情与敬意者,至少不会对其本国已往历史抱一种偏激的虚无主义,(即视本国以往历史为无一点有价值,亦无一处足以使彼满意。)亦至少不会感到现在我们是站在已往历史最高之顶点,(此乃一种浅薄狂妄的进化观。)而将我们当身种种罪恶与弱点,一切诿卸于古人。(此乃一种似是而非之文化自谴。)

四、当信每一国家必待其国民备具上列诸条件者比数渐多,其国家乃再有向前发展之希望。(否则其所改进,等于一个被征服国或次殖民地之改进,对其国家自身不发生关系。换言之,此种改进,无异是一种变相的文化征服,乃其文化自身之萎缩与消灭,并非其文化自身之转变与发皇。)”①

钱穆以上四条是针对“五四”以降那种仇古、蔑古、反古风气而发的。他倡导“温情与敬意”的文化心态,避免民族精神受进一步戕害,具有极其重要的意义。从宏扬中国文化的历史精神出发,他自甘作新国史的马前卒,如说:“今日所需要之国史新本,将为自《尚书》以来下至《通志》一类之一种新通史,此新通史应简单而扼要,而又必具备两条件。一者必能将我国家民族,已往文化演进之真相,明白示人,为一般有志认识中国已往政治社会文化思想种种演变者所必要之智识;二者应能于旧史统贯中映照出现中国种种复杂难解之问题,为一般有志革新现实者所必备之参考。前者在积极地求出国家民族永久生命之泉源,为全部历史所由推动之精神所寄,后者在消极地指出国家民族最近病痛之征候,为改进当前之方案所本。此种新通史,其最主要之任务,尤在将国史真态,传播于国人之前,使晓然了解于我先民对于国家民族所已尽之责任,而油然

① 钱穆《国史大纲》,第1页。

兴其概想，奋发爱惜保护之挚意也。”①

钱穆以史为鉴，反对以西方史的模式硬套中国史，“中国史之隆污升降，则常在其维系国家社会内部的情感之麻木与觉醒。此等情感，一旦陷于麻木，则国家社会内部，失所维系，而大混乱随之。”② 又说：“一民族文化之传统，皆由其民族自身递传数世数十世数百世血液所浇灌，精肉所培壅，而始得开此民族文化之花，结此民族文化之果。非可以自外巧取偷窃而得。”“我民族国家之前途，仍将于我先民文化所贻自身内部获得其生机。”又“抑思之又思之，断断无一国之人，相率鄙弃其一国之史，而其国其族，犹可以长存于天地之间者。亦未有专务于割裂穿凿，而谓从此可以得我先民国史之大体者。继自今，国运方新，天相我华，国史必有重光之日，以为我民族国家复兴前途之所托命。”③

钱穆对中国历史光大充满希望，坚信中国文化的调整和更新的动力仍来自自身文化系统的内部。他说：“所谓更生之变者，非徒于外面为涂饰模拟，矫揉造作之谓，乃国家民族内部自身一种新生命力之发舒与成长。”④ 表明他并不是盲目的守旧者，认为中国文化是随着时代改变的，主张吸收结合世界各国新精神以求变求新。他对中国文化传统生命力抱着无比坚定的信心，并把世界文化前途放在中国文化上。他着力重建中国人对民族的情感和对国史的尊重，强调要在国家民族之内部自身，求其独特精神之所在，作为国家民族永久生命的泉源。作为新国史的马前卒，他肺腑之言表达了中国知识分子新的人文觉醒和新的民族意识、历史意识。

钱穆关于中国精神的抉发和历史情感的呼唤，在抗战时期可以说是贞下起元、民族复兴的强音。

---

① 钱穆《国史大纲》，第7—8页。
② 钱穆《国史大纲》，第23页。
③ 钱穆《国史大纲》，第30—32页。
④ 钱穆《国史大纲》，第29页。

四　中西文化比较

关于中西文化的异同之辨，钱穆反对所谓“中国比西方落后一个历史阶段”，仍处于中古或封建诸说，反对不加分析地把中西文化传统与性格不同，看成是一古一今之别。他把中国文化置于世界文化的背景之中，着力揭示中国文化的世界价值与意义，同时也主张吸纳西方文化。

(一)中西比较的总体看法

在文化比较中，钱穆只是强调两种文化本质的不同，没有简单地判定优劣高下。他晚年说过几段十分重要的话，系统表明了他的中西文化观：“我们讲文化没有一个纯理论的是非。东方人的性格与生活，和西方人的有不同。”“没有一个纯理论的是非，来判定他们谁对谁不对。只能说我们东方人比较喜欢这样，西方人比较喜欢那样。”“我们今天以后的世界是要走上民族解放，各从所好的路。你从你所好，我从我所好，并不主张文化一元论，并不主张在西方、东方、印度、阿拉伯各种文化内任择其一，奉为全世界人类做为唯一标准的共同文化。我想今天不是这个世界了，而要各从所好。”“在理论上，我很难讲中国文化高过于西方文化。也可以说，西方文化未必高过了中国文化。因为两种文化在本质上不同。”未来的世界成为一个大世界，有中国人、印度人、阿拉伯人、欧洲人、非洲人等，但他们“各从所好。各个文化发展，而能不相冲突，又能调和凝结。我想我们最先应该做到这一步。我不反对西方，但亦不主张一切追随西方。我对文化的观点是如此。”①

钱穆的中西文化展望未来世界文化是多元共处、各从所好、不

① 钱穆《从中国历史来看中国民族性及中国文化》，第27—29页。

相冲突，又能集异建同、调和凝结。这建立在互尊互信，肯定民族文化个性的基础上。上引钱穆反对西方文化一元论和中国文化一元论的观点，并不意味着钱穆主张文化相对主义。他所说的相容互尊、多元共处，反对绝对主义的价值评价，是针对西方文化中心论提出来的。同时，他又积极肯定东方人文精神的价值，批判了西方文明的弊病。例如，他批评了西方文化造成的社会、政治、伦理异化与人的异化，科学为权力意志服务，个人主义与个性自由恶性膨胀，民主政治的平面化及其他负面等等。钱穆由此反思传统中国人文精神，并加以重建，这种努力有极高的价值。他不是为比较而比较，他的文化比较，是着眼于世界文化和人类文明的前景的。

钱穆讨论了人类文化的类型。从根本源头处考察，大抵人类文化，最先由于自然地理生态环境的不同，尤其如气候物产等相异，而影响及生活方式，再由其原始的生活方式之不同，影响到此后种种文化精神的大趋向。他本着这一看法，认为人类文化在其源头上有三大类型：一、游牧文化，二、农耕文化，三、商业文化。这三大类型又可再归纳为两类型：一是农业文化，另一是游牧与商业文化。因为农业文化大体上是自给自足的，而游牧与商业则同样需要向外依存，要吸收外来的营养维持自己。农业民族是安定的、保守的，游牧与商业民族则是变动的、进取的。他比较中西文化是从客观的地理自然环境，原始民族的生产方式、生活习惯等出发的。在他看来，“上述两大类型的文化，其先是由于客观的自然环境之不同，而引出生活方式之不同。其次是由于生活方式之不同，而引出种种观念、信仰、兴趣、行为、习惯、智慧发展方向，乃及心理上、性格上之种种不同。由于此种种不同而引生出文化精神之不同。”① 这种考察和比较方法没有仅仅从抽象的观念出发，而是从自然环境到生活方式到行为习惯、观念形态，到心理、性格，再到文化精神，这大

① 钱穆《文化学大义》，第29页。

体符合他自己关于文化结构由外层到内核的发展层次序列，也符合文化史发生发展的客观事实。

游牧与商业文化起于内在不足，故常外倾；农业文化起于内在自足，故常内倾。前者常是趋向富强性的文化，后者则是趋向于安足性的文化。前者是富而不足，强而不安；后者则足而不富，安而不强。前者常觉得有一个外界和我对立着，永远引诱它向外征服，否则是向外依存；后者则常觉外面也像内部，内外一线，浑然一体，只求融和，不求扩张。前者的宇宙观是天人对立的，后者的宇宙观是天人合一的。前者之斗争，后者之协调。前者常想向外伸展，是注重在空间的；后者常想向后绵延，是注重在时间的。前者要开疆扩土，无限向外；后者要子孙万年，永守勿失。前者注意群，注意大集团，核心大而外界狭；后者注意家，注意小集团，核心小而外界宽。前者必游离飘扬，归宿到抽象化，易于发展宗教；后者必土着生根，归宿在实体化，易于发展伦理。宗教里的上帝，还是和我们异类对立的；伦理里的人群，则是和我们同类并存的。因此坚信宗教的，可以对异信仰、异教徒不容忍，不宽容；而道德伦理，则必以互相宽容、宽恕为前提。两者虽同主博爱，而一含敌对性，一含容恕性，仍然不同。[①]

这是钱穆对两类文化的总体比较。在此基础上，他具体阐述了两类文化的差异：安足静定与富强动进，内倾型与外倾型，和合性与分别性，突凸了中国文化的特征及其价值。

(二)安足静定与富强动进

钱穆首先具体分析农业文化和游牧与商业文化两类生活方式孕育着两大民族性格和心理的差异，即安足静定与富强动进。

农耕可以自给自足，自本自根，不需要向外求，因此安土重迁，

① 钱穆《文化学大义》，第28—29页。

养成的文化心态是静定、保守。草原与滨海地带所凭借的资生之地不仅感到不足，而且深受其阻，于是激发起游牧与商业民族的战胜与征服欲，还有工具感。这种民族对自然表现为天人对立，对人类表现为敌我对立，于是崇尚自由、争取独立与其战胜克服对方的要求相呼应，另方面则表现为侵略。相反，农业生活依赖的是气候、雨泽、土壤，这三者不是人类自力所能安排，而是大自然赐予的，不需战争克服。农耕文化的物质是物我一体，天人相应，安分守己，自足和平。

游牧与商业民族，又常有鲜明的财富观。他们的财富往往以等比级数增加，如此则刺激逐步增强。财富有二特征：一是愈多愈易多，二是愈多愈不足。商业民族的财富观念更益增强，农业民族则不知积累，只知生产。生产有定期、有定量，则少新鲜刺激。又且生生不已，源源不绝，便不愿多藏。他们往往感到满足而其实并不富。因此游牧商业文化是富强的，农业文化是安足的，富者不足，强者不安，安者又不富强。以不富强遇不安足，则虽安足也不安足，于是人类文化才得永远动荡而前进。钱穆认为，安足静定的大敌是富强动进。古代农业民族的大敌是游牧民族。现代农业文化的大敌是商业文化。人类生活必须以农业为主，人类文化也最终以和平为本。因此古代人类真正的文化产生在河流灌溉的农业地区，而将来文化大趋势也仍然以各自给足的和平为目的。

钱穆认为，中西文化的不同是农业文化与商业文化的不同。照西方人看，人类文化的进展必然由农业文化变成商业文化，但古代中国人的看法不同。中国人认为，人类生活永远要依赖农业，因此人类文化也永远不应该脱离农业文化。只有在农业文化的根本上再加绵延拓展而加上一个工业、商业，才是合理的。西方农业只有一狭小的地区，为了生存不得不转向商业。中国是个农业大国，对内通商的重要性超过对外。而西方则相反。另外，双方对商业的看法不同。西方人运用国家力量保护和推进国外商业，中国以政府法

令来制裁国内商业势力的过分旺盛。这样,西方很早就有一种近代资本主义的姿态,而中国则常采用一种近代社会主义的政策。

(三)内倾型与外倾型

钱穆认为,中西文化差异也表现为内倾型与外倾型的不同。他在论及其特点时指出:"外倾型文化,常看世界成为内外两敌对。因其向外依存,故必向外征服。但征服即征服其自所依存者。依存者被征服,即失却依存。此其一。其文化精神既寄托在向外征服上,而空间有限,征服再征服,以至于无可征服,则最后成功,即无异于最后之失败。此其二。人生即是自然的一部分,不可能与自然相对立。若使彻底征服自然,即连人生本身,亦复在内。此其三。内外对立的宇宙观,最难是内外的界限并不明确。严格言之,人的自身亦就是一个外,征服自然,而人生本身即就在自然之内,于是最后必然要扑一个空,不得不投入抽象,回归上帝与精神界。结论是征服了自己来回归上帝,征服了物质来回归精神,实际上成为人类文化一终极的矛盾。此其四。

内倾型的文化,常看世界是内外协一,因其内自足,而误认为外亦自足,然明明遇到外不自足者向我侵略,当面即是一矛盾。此其一。内倾型的文化,寄托在自安自足上。但富强相倾,这是一对比的,外面的富强,可以形成自己内部的不安足,则立脚不稳,不免要连根栽倒。此其二。在理论上,外倾型的观念,比较欠圆满,但在实践上,凭其战斗向前精神,易于取得临时的胜利,而终极则不免要失败。内倾型的文化,就理论讲,其观念似较圆满,但在实践上,和平而陷于软弱,要守守不住,要定定不下,远景虽美,抵不住当前的横风暴雨。于是人类文化,遂在此两类型之偏胜偏短处累累地发生了无穷的悲剧。这是已往一部整个的人类史,要待我们从头来调

整。"①

钱穆在这里客观实地的分析了内倾型与外倾型文化各自的困境与难题。对外倾型文化内在张力及终级矛盾的分析，已为愈来愈多的当代人所认同。至于对内倾型文化缺弱的分析，则已为近世中国文化的困境所证实。

他认为，西方文化的外倾表现物质形象上，"西方文化总会在外面客观化，在外在的物质上表现出它的精神来。因此一定会具体形象化，看得见，摸得着，既具体，又固定，有目共睹，不由不承认它的伟大有力量。这一种文化，固然值得欣赏，但它会外在于人而独立。"因为西方精神"物质形象化了，人物和信仰，不能超过那些庄严伟大的物质建设。"② 相反，中国历史的发展，似乎没有一定型，没有一个客观外在具体而固定的形象可作为其历史文化的象征。因此，中国文化反而是新陈代谢、生机活泼。中国并非没有物质建造，物质建造则必然形象化，但与中国文化大传统没有甚深的勾联，即是说，中国文化命脉不表现、不依托在这些上。其存其毁，与中国文化大传统无甚深影响。中国文化命脉是建立在内在精神的承传上的。

钱穆还以器道指出中西不同。西方人重在器，中国人必从器求道。从此出发内倾与外倾的区别就在于重人与重物。他说："中国文化精神最主要的，乃在教人怎样做一个人。做人的道理和理想，应该怎样做人，这是中国人最喜爱讲的。西方文化，似乎比较并不看重此方面。他们所更看重的，似乎在人怎样来创物。中国文化着重如何作人，西方文化看重如何成物。因此中国文化更重在践行人道，而西方文化则更重在追寻物理。"③ 又"我们的文化，注意向内

① 钱穆《文化学大义》，第 29—30 页。
② 钱穆《中国历史精神》，第 127 页。
③ 钱穆《中国文化精神》，台北三民书局 1971 年版，第 20 页。

看重性情，要求自得。我请问：有什么条件能限止我不忠，有什么条件限止我不孝，因忠孝是我性情，在我心上，我心已尽，得之在己。既不要条件，也不论成败。若讲自由，惟此最自由。若讲平等，惟此最平等。讲独立，亦惟此最独立。在中国历史上，历古圣哲大贤却不把自由平等独立这几个字来教训人，正为有更高更深一层的教训在。现在我们则接受了西方人的事业观，接受了他们的竞争观，又加上自由平等独立这许多字眼，许多口号，我们尽跟着西方走上了一个不安的社会。若要世界大同，哪能大同在一个不安上？所能大同者，还是忠孝性情这一套。只要有人类，中国人这一套道理也总会存在。这番道理，可以使我们当下满足，又可使我们有无穷的希望。这样一个文化，应该是一个长命的文化。简言之，是向内求之于各人之情的。而西方文化则是向外求之于大家的事业的。"[1]

这里，钱穆指明了所谓内倾与外倾，一则重成己，一则重成物；一则重在如何做人，一则重在追寻物理；一则看重性情，一则看重事业。当然这两者并不是绝对化的，只是倾向性不同而已。他说："外倾文化，只是中国《易经》上所谓'开物成务'的文化。在我们东方人看来，这种文化，偏重在物质功利，不脱自然性。中国文化之内倾，主要在从理想上创造人、完成人，要使人生符于理想，有意义、有价值、有道。这样的人，则必然要具有一人格，中国人谓之'德性'。中国传统文化最看重这些有理想与德性的人。"[2]中国传统文化理想中的每个人，可不问其外在环境，与其一切所遭遇的社会条件，而可以无往而不自得。他在人群中生活，则必有一个道，而这个道就在他自身。己立而后立人，己达而后达人，尽己性而后可以尽人之性，尽物之性。自己先求合道，始可望人人各合于道。这才是内倾型文化的本质特征。因此所谓"内倾"，是一种向内在心性修养

① 钱穆《中国文化精神》，第101—102页。

② 钱穆《新亚遗铎》，台北东大图书公司1989年版，第699页。

的倾斜，不是不重成物，不重外在事功，而是把成物、功利、事业等等，建筑在心性修炼的基础上。这样去成就外王事业与功利，才能真正有益于民众、国家与民族的长久利益。

这当然是一种理想的境界。中国文化正是用这种道义与理想去熏陶、鼓舞、教育人，使得人们不至沉溺于物欲追逐之中而失却了内在本己之性。人不成其为人，并不是吓唬人之说。一旦我们只知外倾，只知逐物，为金钱、权力拜物教所俘虏，我们就失去了内在自我，“上不在天，下不在地，外不在人，内不在己”，因而不成其为人。钱穆的外倾型文化与内倾型文化之比较重在说明这一点。中国文化强调的是，只要我们对生活有高度的觉解，我们所做的平常事就有不平常的意义。能否成就外在功业，有赖于各种机缘；但只要有所发挥创造，我们的内心得到某种精神的满足，这就实现了我们生活的目的。

总之，钱穆在论述中不免带有褒贬，但大体上还是客观的、平实的。他的一些看法可以再讨论，但不能说没有揭示中西文化的根本差异。如前所说，他没有把这些差异绝对化，也没有停留在“察异”上，仍主张把二者统合起来。只是在现代文化的背景中，人们往往很难平心静气地承认内倾性文化对人类文化的贡献及其现代意义。因此，钱穆说明了历史上形成的东方或中国文化的这些特性，固然不免有缺弱，但仍十分宝贵，值得珍惜。他希望我们能从长远的观点看待中国文化的特性，以期“集异建同”。

（四） 和合性与分别性

钱穆认为，中西文化的又一差异是，中国人比较重和合性，而西方人比较看重分别性。

在他看来，中国传统思想里的“性”主要指人文方面，而西方人注重自然性。分别性是从先天自然方面来讲的，如人有男女性的分别。男女各是人的一半，通过婚姻成为完整的人生。可见人生在分

别性之上还有一个和合性。人生有他的分别，就有他的和合，所以分别与和合只是一性。先天的自然性除男女之别外，还有长幼之序。后天的人文则有男女长幼之和合，这种和合就形成家庭。中国人在家庭内重视和合性更重于分别性。西方人则相反，在家庭内强调其成员的分别性、独立性，重视自我个性的伸展。中国人讲人，不重在个别的个人，而更重在讲人伦。人伦是人与人相处的一共同的关系和次序。从家庭扩大到国家，这种和合性与分别性的特点看得更清楚。中国人的民族性表现在合，西方人的民族性喜欢分。中国历史上虽也曾有过异族入侵，但异族往往被同化。中国人和合成一个国家，而西方人分别出各个国家。

在政治上，中国的政治是集团性，君与臣、臣与臣之间相互合作，相当于君主立宪，而绝非君主专制。西方的传统政治是君主专制。在经济上，中国主张的平均、均产属集团性，西方主张竞争则是英雄性。在学术上，中国传统观念的学问是集团的，如诸子百家的"家"，不是指个人而言，一个人就不成家。家是和合性的，个人则是分别性的。西方做学问主要由个人来创造，这也是英雄性的。中国人做学问是集团的。当然集团中还有个人，英雄中也会要有集团。中国许多古代典籍都是集体的智慧，西方的古代典籍大都是个人完成的。中国思想史是"统之有宗，会之有元"，即从纵向看，思想家们的思想前后相承，相互和合。钱穆认为，一个民族是一个大生命。生命都有它的本源。思想是生命中的一种表现，可以说，思想如生命，都有它的本源。有本源就有枝叶，有流派，生命有一个开始，就有它的传统。枝叶、流派之于本源，是一体的。文化的传统也都与它的开始共同一体，才成为一个生命，这是中国人的观念。西方人的思想则不同，与他们历史分别性相适应，其思想发展出现断裂，不是前后相传，一脉相承。

钱穆在他一生最后的一篇文章《中国文化对人类未来可有的贡献》中，从天人关系角度进一步论述了中西文化和合与分别的区

别，突出了中国文化对人类未来的贡献。

他说："中国文化过去最伟大的贡献，在于对'天'与'人'关系的研究。我曾说'天人合一'论，是中国文化对人类最大的贡献。

从来世界人类最初碰到的困难问题，便是有关天的问题。我曾读过几本西方欧洲古人所讲有关'天'的学术性的书，真不知从何讲起。西方人喜欢把'天'与'人'离开分别来讲。换句话说，他们是离开了人类讲天。这一观念的发展，在今天，科学愈发达，愈易显出它对人类生存的不良影响。

中国人是把'天'与'人生'和合起来看。中国人认为'天命'就表露在'人生'上。离开'人生'，也就无从来讲'天命'。离开'天命'，也就无从来讲'人生'。所以中国古人认为'人生'与'天命'最高贵最伟大处，便在能把他们两者和合为一。离开了人，又从何处来证明有天。所以中国古人，认为一切人文演进都顺从天道来。违背了天命，即无人文可言。'天命''人生'和合为一，这一观念，中国古人早有认识。我以为'天人合一'观，是中国古代文化最古老最有贡献的一种主张。

西方人常把'天命'与'人生'划分为二，他们认为人生之外别有天命，显然是把'天命'与'人生'分作两个层次，两个场面来讲。如此乃是天命，如此乃是人生。'天命'与'人生'分别各有所归。此一观念影响所及，则天命不知其所命，人生亦不知其所生，两截分开，便各失却其本义。决不如古代中国人之'天人合一'论，能得宇宙人生会通合一之真相。

所以西方文化显然需要另有天命的宗教信仰，来作他们讨论人生的前提。而中国文化，既认为'天命'与'人生'同归一贯，并不再有分别，所以中国古代文化起源，亦不再需有像西方古代人的宗教信仰。在中国思想中，'天''人'两者间，并无'隐''现'分别。除却'人生'，你又何处来讲'天命'。这种观念，除中国古人外，亦为全世界其他人类所少有。"

又“近百年来，世界人类文化所宗，可说全在欧洲。最近五十年，欧洲文化近于衰落，此下不能再为世界人类文化向往之宗主。所以可说，最近乃是人类文化之衰落期。此下世界文化又将何所向往？这是今天我们人类最值得重视的现实问题。

以过去世界文化之兴衰大略言之，西方文化一衰则不易再兴，而中国文化则屡仆屡起，故能绵延数千年不断。这可说，因于中国传统文化精神，自古以来即能注意到不违背天，不违背自然，且又能与天命自然融合一体。我以为此下世界文化之归结，恐必将以中国传统文化为宗主。”①

这篇文章最早发表在1990年9月26日出版的台北《联合报》上，后由大陆《中国文化》杂志转载。季羡林在一篇文章中全文抄录，并对钱穆“天人合一”命题的理解，给予好评。他写道：“我完全同意宾四先生对这个命题的评价：涵义深远，意义重大。”“他在此文中一再讲‘人类生存’。他讲得比较明确：‘天’就是‘天命’、‘人’就是‘人生’。这同我对‘天’、‘人’的理解不大一样。但是，他又讲到‘不违背天，不违背自然’，把‘天’与‘自然’等同，又似乎同我的理解差不多。他讲到中国文化与西方文化，认为‘欧洲文化近于衰落’，将来世界文化‘必将以中国传统文化为宗主’。这一点也同我的想法差不多。”又“钱宾四先生说：‘最近五十年，欧洲文化近于衰落。’他的忧虑同西方眼光远大的人如出一辙。这些意见同我想的几乎完全一样，我当然是同意的，虽然衰落的原因我同宾四先生以及西方人士的看法可能完全不相同的。”②

关于中西文化比较，见仁见智，诸说不一。钱穆提出“农耕文明”与“商业文化”的差别在于“安足静定”与“富强动进”、“内倾型”

① 钱穆《中国文化对人类未来可有的贡献》，台北《联合报》1990年9月26日。

② 季羡林《“天人合一”新解》，《传统文化与现代化》1993年第1期。

与“外倾型”、“和合性”与“分别性”等，以认识各自的特殊性，然后再以世界性的视域，集其异，建其同，多元共处，相互尊重，相互吸收，相互融和。这些看法都值得我们深思。他的文化观启发我们必须自觉的拥有自己的文化认同。我们应当通过教育，重新拥有自己的传统，以开放的方式批判地摄取传统资源，摄取其他文化传统的精华。这是实现现代化的一个重要的基础。

结束语

关于钱穆的研究，80年代以前，学术界重视不够。台湾只出版了《钱穆传记资料》，以及一些介绍钱穆生平和学术的文章。由于海峡两岸隔绝几十年，大陆学术界对钱穆学术思想几乎没有什么研究。80年代以来情况有所改变，他的一些史学著作不时被人引用，一些学术思想也开始被介绍，但只是初步的。自1990年他逝世以后，纪念研究他的文章、文集多了起来，并出版了这方面的专著。如余英时的《犹记风吹水上鳞——钱穆与中国现代学术》(后改名为《钱穆与中国文化》在大陆出版)、严耕望的《钱穆宾四先生与我》、江苏省无锡县政协编的《钱穆纪念文集》、霍韬晦主编《法言》"钱穆纪念专辑"、马先醒主编《民间史学》"钱宾四先生逝世百日纪念"、李木妙的《国学大师钱穆教授生平及著述》、郭齐勇、汪学群的《钱穆评传》等。1995年在香港召开的"钱宾四先生百龄纪念会"，可以说是对近几年来钱穆学术思想研究的一次展示。有数十位来自大陆、香港、台湾，以及国外的学者参加了会议，与会学者对钱穆学术思想的方方面面进行了比较广泛深入的探讨。香港、台湾、大陆的一些杂志报刊对这次会议进行了报导。

这几年，学术界对钱穆研究争论比较多的是钱穆与新儒学的关系问题，这次会议也重新提及。这涉及到如何给钱穆定位，也就是说他在20世纪的学术地位问题。主要有两种意见：一种意见认为钱穆是新儒家。80年代以来，随着大陆的改革开放，国内学术界对港台、海外儒学研究开始发生兴趣。"新儒学"的称号也开始在大陆流行，大有成为"显学"之势。国内的一些学者把钱穆看作是新儒家。如中国广播电视出版社出版的《现代新儒学辑要丛书》原打算

共编辑十五位新儒家的论辑，钱穆就占一辑(尽管由于某种原因钱穆一辑未出版)，丛书的编者从广义上给新儒家下了一个定义:“即超越了新儒家学者之间的师承、门户之见，把在现代条件下重新肯定儒家的价值系统，力图恢复儒家传统的本体和主导地位，并以此为基础来吸纳、融合、会通西学，以谋求中国文化和中国社会的现实出路的那些学者都看作是现代的新儒家。”[①] 这是从广义上理解新儒家，把钱穆包括在其中。另有一些研究新儒家的论著、学案等，也把钱穆列在其内。钱穆作为新儒家似乎得到一定的认同。另一种意见认为钱穆不是新儒家而是史学家。最有代表性的是余英时。他在《钱穆与新儒家》(收入《犹记风吹水上鳞——钱穆与中国现代学术》和《钱穆与中国文化》中)一文，从三个角度界定新儒家:广义上的新儒家，对儒家认同的学者;比较具体意义上的新儒家，在哲学上对儒学有新的解释和发展的人，如熊十力、张君劢、冯友兰、贺麟等;海外流行本义的新儒家，即熊十力学派。并分别说明他们与钱穆的关系。从第一种意义上看，钱穆也许是新儒家，但空洞无意义。从第二种意义看，钱穆是史学家而不是哲学家。从第三种意义看，钱穆与熊十力是论学之友，且论学多有不合。总之，无论从哪种意义上说，钱穆不是新儒家而是史学家。[②]

我认为，钱穆不属于新儒家，而应属于历史学家。种种材料证明了这一点。1958年元旦，张君劢、唐君毅、牟宗三、徐复观在香港《民主评论》上发表《中国文化与世界——我们对中国学术研究及中国文化与世界文化前途之共同认识》的宣言，被认为是新儒家的形成标志。当时曾邀钱穆联署，钱穆拒绝，这与他无门户之见相一致。钱穆治学都从史学出发，重视史料研究，反对先用一套大理论来裁剪历史，他多次表示他一生治学以史学为宗，研究史学，诠释

---

① 方克立《现代新儒学辑要丛书》总序，第3页。

② 余英时《钱穆与中国文化》，第54—65页。

古书、古人的思想，是为学习传统文化的现代人开门径。

把钱穆当作史学家是无可争议的。但还不够，20 世纪的史学派别很多，有进化论史学、实证论史学、史观史学、人文主义史学、文化史学等，我认为，钱穆的史学应归为文化史学。钱穆是 20 世纪文化史学的大师，这是本书所持的基本立场，前面各章节的排列及论述已经说明这一点。他对 20 世纪史学的贡献是把历史研究与文化研究结合起来。如他自己所说，研究历史，历史只是形式，文化则是内容，他把历史当成一种文化来研究，历史在他看来是广义的文化史。在他所理解的文化范畴中，学术思想占有突出地位。他一生用力最勤，创获最多，著作最多的是学术思想史，涉及诸子学、经学、玄学、佛学、理学、清学等全部学术史领域，因此他的文化史学以学术思想史为中心，他也可以称之为学术思想史大师。我想，这是钱穆史学在本世纪史学中的价值所在，他在本世纪的学术地位正由此来确立。

钱穆的史学是文化史学，其重心是学术思想史。下面再从方法论角度阐述一下他的论学特色及贡献：

第一，不争门户与学有宗主的统一。章学诚在论及《浙东学术》时曾有一句名言："学者不可无宗主，而必不可争门户。"① 可以说是钱穆一生治学精神的真实写照。所谓"必不可争门户"，就是不争门户，为学贵在求通。所谓"学者不可无宗主"，是学问并不是没有一个中心，而是在通的基础上有重点。钱穆把这两者有机地结合起来。

第二，宏观、中观、微观分析的统一。钱穆治学术思想史重视宏观、中观、微观的分析。宏观分析是对学术思想史作通体研究，力求从总体上把握传统学术的基本精神及其流变轨迹。中观分析属于对学术思想进行断代研究，力图把握某一时代的学术思想。微观分

---

① 章学诚《文史通义》，内篇二。

析主要是个案研究，或以人物或以某个问题为主，对其研究，以期纵深理解。

第三，考据、义理、辞章的统一。在学术思想研究中，考据、义理、辞章孰重孰轻，一直是学者争论不休的问题。钱穆认为，考据、义理、辞章三者不可偏废。在这三者中，他尤为重视考据与义理的结合。因为学术界往往把考据与义理的对立引伸为汉学与宋学的对立，汉学擅考据，宋学擅义理。他强调考据是基础，只有资料上的有考有据，由此发挥出来的义理才正确，义理是建立在考据基础上的。同时考据也必须发展为义理，仅仅停留在考据上是不能说明思想大义。既要寓考据于义理之中，又要寓义理于考据之中，这才是研究学术思想史的有效方法。

第四，温情敬意与民族本位的统一。钱穆本着"温情与敬意"，把传统文化不只当成客观研究的对象，而重要的是当作终身信仰尊奉的对象。他一生对传统文化抱着一种深厚的感情。他坚信传统文化中一切有价值的方面不仅是造成祖国民族悠久与广大的一个主要动力，而且仍然可以为中国现代化提供一个精神基础。基于这种认识，钱穆反对那种以西学机械地裁剪中国传统文化的做法，强调应从中国传统自身出发来研究中国传统文化。中国传统文化渊源流长，乃一文化生命，有一整套自己的逻辑范畴体系和缜密的思维方法，只有用中国文化吸收、同化西方文化，使其中国化，才能推动中国传统文化的发展。

钱穆的这一观点与当时史学主流是相背的，但也并非孤立无援，陈寅恪和汤用彤大体也持这种观点。陈寅恪指出六朝的道教和宋代的新儒学都是中国文化善于改造并消化外来思想的史例。他虽指出中西文化属于两种截然不同的类型，但充满信心的预测：中国自今日以后"其真能于思想上自成系统，有所创获者，必须一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位。此二种相反而相适相成之态度，乃道教之真精神，新儒家之旧途径，而二千年

吾民族与他民族思想接触史之所诏示者也。”① 汤用彤也相信每一文化都有它的特点和发展方向，外来的思想文化虽然可以影响本地的文化，但不可能根本改变其原有精神，而且外来文化只有改变到可以与本地文化相融合的地步才能发生作用。他以佛教为例，说明“天台、华严二宗是中国自己的创造，故势力较大。法相宗是印度道地货色，虽然有伟大的玄奘法师在上，也不能流行很长久。”② 钱穆等人的这些观点，在当时实证论和进化论史学占主导地位情况下没有得到积极响应。但在实证史学在西方早已脱去早期那种粗糙外表，没有人再坚持以西方文化为普遍唯一模式去裁剪一切非西方文化，而更注意民族性、不同民族文化发展特殊性的今天，钱穆这一对本民族温情与敬意的思想，以及以民族特殊性为前提来研究传统文化的方法，无疑具有重要的理论意义和现实意义。

也应当看到钱穆的学术思想有许多不足之处。他一生为学涉及面太广，难免有一些疏漏。如对传统文化怀有一种“温情与敬意”的心态是无可非议的，但他有时在论述中不免参杂着主观感情的因素，尤其是对中国传统政治的研究，往往从儒家理论出发，而缺乏从中国当时的社会实际考虑，因此评价偏高，对其消极负面的影响重视不够。这可能是他在批判近现代否定传统文化思潮时所带有的一种逆反心理。他治考据重视已有的文献，而对新出土的一些简帛佚籍没有给予足够的重视，这也许会影响到他所得出结论的可信性。他的一些著作引文偏多，有些类似于学案体，这虽然会给读史书带来方便，但会影响自己对问题的分析的深度。凡此等等，指出他的错误不等于抹杀他对传统学术的贡献，他在 20 世纪的史学诸流派中应占有重要的一席。

---

① 陈寅恪《冯友兰〈中国哲学史〉审查报告》，载冯友兰《中国哲学史》下卷。

② 汤用彤《文化思想之冲突与调合》，载《往日杂稿》，中华书局 1962 年出版。

附　录

钱穆著述年表

一九一八

《论语文解》，上海商务印书馆，1918 年 11 月出版。

一九一九

《朱怀天先生纪念集》，上海自刊本，1919 年 8 月出版。

一九二五

《论语要略》（国学小丛书），上海商务印书馆 1925 年 3 月出版。

一九二六

《孟子要略》，上海大华书店 1926 年出版。

一九二九

《周公》，上海商务印书馆 1929 年出版。

一九三〇

《墨子》（万有文库），上海商务印书馆 1930 年 3 月出版。

《王守仁》，上海商务印书馆 1930 年 3 月出版。

《刘向歆父子年谱》，《燕京学报》第七期。

一九三一

《国学概论》，上海商务印书馆 1931 年 5 月出版。

《惠施、公孙龙》，上海商务印书馆 1931 年 8 月出版。

一九三二

《老子辨》，上海大华书店 1932 年出版。

一九三五

《先秦诸子系年》上下册，上海商务印书馆 1935 年 12 月出版。

一九三七

《中国近三百年学术史》，上海商务印书馆 1937 年 5 月出版。

一九四〇

《国史大纲》上下册，上海商务印书馆 1940 年 6 月出版。

一九四二

《文化与教育》，重庆国民图书出版社 1942 年 6 月出版。

《清儒学案》，重庆为国立编译馆写，1942 年稿成佚失。

一九四三

《中国文化史导论》，重庆正中书局 1943 年出版。（待查）

一九四五

《政学私言》（人人文库），重庆商务印书馆 1945 年 11 月出版。

一九四八

《孟子研究》，上海开明书店 1948 年出版。

一九四九

《中国人之宗教社会及人生观》，香港自由中国出版社 1949 年 5 月出版。

一九五〇

《中国社会演变》，香港中国问题研究所 1950 年 10 月出版。

一九五一

《中国知识分子》，香港中国问题研究所 1951 年出版。

《中国历史精神》，台北国民出版社 1951 年 11 月出版。

《庄子纂笺》，香港东南印务公司 1951 年 12 月出版。

一九五二

《文化学大义》，台北正中书局 1952 年 1 月出版。

《中国历代政治得失》，香港自刊本 1952 年 11 月出版。

《中国思想史》，台北中国文化出版事业委员会 1952 年 11 月

出版。

一九五三

《国史新论》，香港自刊本 1953 年 5 月出版。

《宋明理学概述》，台北中国文化出版事业委员会 1953 年 6 月出版。

《四书释义》，台北中国文化出版事业委员会 1953 年 6 月出版。

《人生十论》，香港人生出版社 1953 年 6 月出版。

一九五四

《黄帝》，台北胜利出版社 1954 年出版。

一九五五

《阳明学述要》，台北正中书局 1955 年 3 月出版。

《中国思想通俗讲话》，香港自刊本 1955 年 3 月出版。

一九五七

《秦汉史》，香港新华印刷股分公司 1957 年 3 月出版。

《王阳明先生传习录及大学问节本》，香港人生出版社 1957 年 6 月出版。

《庄老通辨》，香港新亚研究所 1957 年 10 月出版。

一九五八

《学籥》，香港南天书业公司 1958 年 6 月出版。

《两汉经学今古文平议》，香港新亚研究所 1958 年 8 月出版。

一九六〇

《湖上闲思录》，香港人生出版社 1960 年 5 月出版。

《民族与文化》，台北联合出版中心 1960 年 6 月出版。

一九六一

《中国历史研究法》，香港孟氏教育基金会 1961 年 12 月出版。

一九六二

《史记地名考》，香港太平书局 1962 年 10 月出版。

一九六三

《孔子论语新编》,台北商务印书馆 1963 年出版。

《中国文学讲演集》,香港人生出版社 1963 年 3 月出版。

《论语新解》上下册,香港新亚研究所 1963 年 12 月出版。

一九六八

《中华文化十二讲》,台北三民书局 1968 年 7 月出版。

《中国文化传统的潜力》,台北幼狮文化事业出版社 1968 年出版。

一九六九

《中国文化丛谈》(一)(二),台北三民书局 1969 年 11 月出版。

一九七〇

《史学导言》,台北中央日报社 1970 年 5 月出版。

一九七一

《中国文化精神》,台北三民书局 1971 年 7 月出版。

《朱子新学案》,一至五册,台北三民书局 1971 年 9 月出版。

《朱子学提纲》,台北自刊本 1971 年 11 月出版。

一九七三

《中国史学名著》,台北三民书局 1973 年 2 月出版。

一九七四

《理学六家诗钞》,台北台湾中华书局 1974 年元旦出版。

《孔子传》,台北孔孟学会 1974 年 8 月出版。

《孔子与论语》,台北联经出版事业有限公司 1974 年 9 月出版。

一九七五

《孔子略传〈论语〉新编》,台北广学社印书馆 1975 年 10 月出版。

《八十忆双亲》,香港中大新亚校友会 1975 年出版。

《中国学术通义》,台北台湾学生书局 1975 年 9 月出版。

一九七六

《灵魂与心》，台北联经出版事业有限公司 1976 年 2 月出版。

《中国学术思想史论丛》一至八册，台北东大图书公司 1976 年 6 月至 1980 年 3 月出版。

一九七七

《世界局势与中国文化》，台北东大图书公司 1977 年 5 月出版。

一九七九

《从中国历史来看中国民族性及中国文化》，香港中文大学出版社 1979 年出版。

《历史与文化论丛》，台北东大图书公司 1979 年 8 月出版。

《人生三步骤》，香港香港大学 1979 年 10 出版。

一九八一

《双溪独语》，台北台湾学生书局 1981 年 1 月出版。

《中国通史参考资料》，台北东升出版公司 1981 年 12 月出版。

一九八二

《古史地理论丛》，台北东大图书公司 1982 年 7 月出版。

《中国文学论丛》，台北东大图书公司 1982 年 7 月出版。

一九八三

《八十忆双亲师友杂忆合刊》，台北东大图书公司 1983 年 1 月出版。

《宋明理学三书随札》，台北东大图书公司 1983 年 10 月出版。

一九八四

《现代中国学术论衡》，台北东大图书公司 1984 年 12 月出版。

一九八七

《晚学盲言》上下册，台北东大图书公司 1987 年 8 月出版。

一九八九

《中国史学发微》，台北东大图书公司 1989 年 3 月出版。

《新亚遗铎》，台北东大图书公司 1989 年 9 月出版。

一九九四

台北联经出版事业公司开始出版《钱宾四先生全集》。分甲编思想学术、乙编文史学术、丙编文化论著，共五十四册。（以上是钱穆的专书，文章从略）

研究钱穆的重要论著

1. 何佑森《钱宾四先生的学术》，载项维新、刘福增主编《中国哲学思想论集》第八册，台北牧童出版社 1978 年出版。
2. 朱传誉主编《钱穆传记资料》，台湾天一出版社 1981 年出版。
3. 霍韬晦主编《法言》“钱穆悼念专辑”，1990 年 10 月号，香港法言出版社。
4. 马先醒主编《民间史学》“钱宾四先生逝世百日纪念”，1990 年冬，台北民间史学杂志社。
5. 余英时《犹记风吹水上鳞——钱穆与中国现代学术》，台北三民书局 1991 年出版。
6. 严耕望《钱宾四先生与我》，台北商务印书馆 1992 年版。
7. 江苏省无锡县政协编《钱穆纪念文集》，上海人民出版社 1992 年出版。
8. 余英时《钱穆与中国文化》，上海远东出版社 1994 年出版。
9. 李木妙《国史大师钱穆教授生平及其著述》，新亚学报第十七卷，香港 1994 年 8 月出版。
10. 郭齐勇　汪学群《钱穆评传》，江西百花洲文艺出版社 1995 年出版。
11. 邓尔麟《钱穆与七房桥世界》，社会科学文献出版社 1995 年出版。

12. 郭齐勇　汪学群《二十世纪学术经典·钱穆卷》,河北教育出版社 1998 年出版。

后 记

我研究钱宾四先生学术始于1993年初，这要感谢武汉大学教授郭齐勇兄，是他把我领进宾四先生学术的殿堂。已经出版的《钱穆评传》是我们合作的结晶。该书出版并得到好评应归功于他。由于时间较紧，一些问题没有深入研究，我便开始写一本研究宾四先生学术思想方面的专著。初稿写完后又去忙于其他项目。去年二月应郑大华兄之约参加戴逸先生主编《二十世纪中国著名学者传记丛书》中的《钱穆学术思想评传》一书撰写，于是把已经写成的初稿加以修改完善，形成此书。本书除导言、结束语、附录、后记以外，共分九章，分别对宾四先生学术交往与思想渊源及著作，诸子学、经学、玄学、佛学、理学、清代学术史（上下）、历史与文化进行研究。本书的提纲是根据宾四先生治史的特点及逻辑设计的。他的历史学主要包括学术思想史、历史（主要指史学的理论、方法、门类等）、文化三大部分。治史的逻辑是，先对历史作通体研究，把握一般史学理论、方法，然后把历史平铺开来，分门别类地研究部门史，主要是学术思想史，最后回到文化。因为在他看来，研究历史，历史只是外表，文化则是内容，只有在文化中，历史才最终完成。于诸史，他最用力，最有创获的是学术思想史，尤其是清代学术史。基于此，本书除对学术交往与思想渊源及著作探讨外，以学术思想史为中心，其中清代学术史分二章，以历史与文化的研究为殿后，大体反映了宾四先生的史学特征及路径。

本书与《钱穆评传》相比有以下特色：第一，结构不同。除历史与文化研究之外，有七章论述学术思想史，表明本书以学术思想史为中心，这反映宾四先生史学的特色。第二，对宾四先生的思想来

源及发展脉络进行研究。把他的学术思想来源归结为晚清民初，当时的新史学、经学中的汉宋兼采、诸子学复兴、国粹主义等，都是其思想来源。其思想发展脉络是先从文学入手，转而治经学、子学，最后归于史学。第三，给宾四先生学术定位，揭示其学术思想的得失。把他的学术置于晚清民初学术史考察，侧重与同时代人比较，突出他的文化史学特色。由于他的文化史学以学术思想史为重心，因此尤其突出在这一领域，如经学、子学、玄学、佛学、理学、清学等方面的贡献。另外，也指出他学术思想的不足，如治史感情因素偏重、只从文献治考据等。第四，介绍了宾四先生主要著作的基本内容、出版修订情况及原因。同时也介绍了当前学术界研究他的概况，并给予评论。

最后对戴逸先生、曹鹤龙先生、刘卓英女士、房德邻先生、大华兄给我机会出版此书，表示感谢。也感谢我的父母、妻子、弟弟多年来的帮助与支持。需要指出的是，我的研究是初步的，书中可能会有一些不足之处，敬请批评指正。

汪学群于北京安华西里

1998 年元旦